مَعارِفُ الاَبرار

اردو شرح

نُورُ الاَنوار

بحث سُنّت واجماع

خصوصیاتِ کتاب

- عبارت پر مکمل اعراب
- ہر سبق کی تقطیع دروس کی صورت میں
- دلائل اور اصول کی وضاحت
- عام فہم سلیس اردو ترجمہ
- تمرینات و مصطلحات اصولیہ کا اہتمام
- مشکل مقامات کا عام فہم انداز میں حل

مؤلف

مولانا عبدالحیٔ استوری

بانی و مہتمم جامعہ قاسمیہ غازی ٹاؤن فیز 1 ملیر
امام و خطیب جامع مسجد فاطمہ غازی ٹاؤن فیز 1 ملیر کراچی

مکتبہ

دارُ الکُتُبِ العِلمیہ کراتشي

معارف الاسرار

اردو شرح

نور الانوار

بحث سنّت واجماع

مؤلف

مولانا عبد الحئی استوری

بانی و مہتمم جامعۃ قاسمیہ غازی ٹاؤن فیز 1 ملیر

امام و خطیب جامع مسجد فاطمہ غازی ٹاؤن فیز 1 ملیر کراچی

مکتبہ

دار الكتب العلمية كراتشي

اسم الكتاب:

معارف الأسرار اردو شرح نور الأنوار

ألفه

الأستاذ عبد الحي الأستوري

مؤسس ورئيس الجامعة القاسمية بملير

الإمام والخطيب في الجامع فاطمة

بغازي تاؤن مليركراتشي باكستان

رقم الجوال

0312-8733503 / 0300-8950451

الناشر

دار الكتب العلمية

سلام كتب ماركيت بنوري تاؤن

كراتشي باكستان

رقم الجوال:

0312-2438530 - 021-34858530

يطلب من هذه المكتبات:

دار الكتب العلمية، سلام كتب ماركيت، بنوري تاؤن - كراتشي.

مكتبة معارف القرآن، دار العلوم كورنجي – كراتشي

021-35031565

دار الإشاعت، اردو بازار - كراتشي

021-32631834

قديمي كتب خانه، آرام باغ - كراتشي

021-34130020

كتب خانه مظهري، كلشن اقبال - كراتشي

مكتبة عمر فاروق، شاه فيصل كالوني - كراتشي

021-34604566

مكتبة رشيدية، سركي رود - كوئته

081-2662263

كتب خانه رشيديه، راجه بازار - راولبندي

مكتبة إسلامية، امين بور بازار - فيصل آباد

مكتبة رحمانية، اردو بازار - لاهور

042-37224228

دار الإخلاص، محله جنكي قصه خواني بازار - بشاور

مكتبة عمر فاروق، محله جنكي قصه خواني بازار - بشاور

مكتبة حقانية، ملتان

ويطلب أيضا من جميع المكتبات المشهورة بباكستان

خصوصیاتِ کتاب

- عبارت پر مکمل اعراب
- عام فہم سلیس اردو ترجمہ
- ہر سبق کی تقطیع دروس کی صورت میں
- تمرینات و مصطلحات اصولیہ کا اہتمام
- دلائل اور اصول کی وضاحت
- مشکل مقامات کا عام فہم انداز میں حل

فہرست مضامین

عرض مؤلف

الحمد لله وكفى وسلام على نبيه المرسل وعلى آله وأصحابه وأهل بيته أجمعين إلى يوم الدين.

أمابعد! درس نظامی سے منسلک کوئی طالب علم ایسا نہ ہو گا جس نے ”نورالانوار“ کا نام نہ سنا ہو گا، یہ اصول فقہ کی مستند اور ضخیم کتاب ہے۔ اس وقت آپ کے ہاتھوں میں جو نسخہ موجود ہے وہ سنت اور اجماع کی بحث سے متعلق ہے جو کہ بنات کا نصاب بھی ہے۔ بندہ نے ”نور الانوار“ جامعہ امام ابو حنیفہ مکہ مسجد کراچی میں مولانا شفیق الرحمان زید مجدہ سے پڑھی تھی۔ بندہ کو جامعہ امام ابو حنیفہ مکہ مسجد کراچی میں اس کتاب کو پڑھانے کا شرف بھی حاصل ہوا۔ بعد میں بھی کئی سال اس کتاب کی تدریس کی۔ اس کتاب کی زیادہ شروحات نہیں ہیں، جس کی وجہ اس کی طوالت ہے، یہ ایک طویل اور لمبی کتاب ہے۔ بنات کا نصاب بھی پڑھانے کا موقع ملا، اس دوران جامعہ انوار العلوم شاد باغ ملیر میں یہ داعیہ پیدا ہوا کہ اس کی ایک آسان عام فہم شرح لکھی جائے جو بنین وبنات دونوں کے لیے یکساں مفید ہو۔

دو سال قبل اس پر کام شروع کیا گیا، دھیرے دھیرے اب وہ کام مکمل ہو گیا ہے، دل نے چاہا کہ اس کو چھاپ دیا جائے تاکہ اس کا فیض عام ہو، اس شرح کو سہل بنانے کی کوشش کی ہے، اللہ تعالیٰ اسے آسان بنادے۔ اس شرح کی تکمیل میں بندہ کو بڑی آسانی اس صورت میں ہوئی کہ مفتی سلمان زاہد استاذ حدیث جامعہ انوار العلوم نے اس پر ”تنویر الافکار“ کے نام سے کام کیا تھا، لیکن انہوں نے اسے چھاپا نہیں، تو میں نے ان سے مسودہ لیا اور عبارت وترجمہ اس سے لیا جس میں کچھ ترمیم کر کے اپنی تشریح شامل کر کے کتاب کو مکمل کیا۔ اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر عطا فرمائے۔ آمین

قارئین کے لیے اس کتاب کی چند خصوصیات درج ذیل ہیں:

- عبارت پر مکمل اعراب
- عام فہم سلیس اردو ترجمہ
- ہر سبق کی تقطیع دروس کی صورت میں
- مشکل مقامات کا عام فہم انداز میں حل
- دلائل اور اصول کی وضاحت
- تمرینات و مصطلحات اصولیہ کا اہتمام

امید ہے کہ قارئین وناظرین اسے پسند کریں گے۔ اگر پسند آجائے تو اس ناکارہ کو اپنی دعاؤں میں نہ بھولنا۔ اگر کسی غلطی پر مطلع ہوں تو ضرور متنبہ فرمادیں تاکہ اگلے ایڈیشن میں تصحیح کر سکیں۔

مولانا عبد الحئی استوری

بانی و مہتمم جامعہ قاسمیہ غازی ٹاؤن فیزا، ملیر کراچی

چند بنیادی باتیں

کتاب کو شروع کرنے سے پہلے چند بنیادی باتیں ذکر کی جارہی ہیں۔

پہلی بات "اصولِ فقہ" کے لفظ کی وضاحت

یہ دو لفظوں پر مشتمل ہے: (۱)اصول۔ (۲)فقہ۔

اصول "اصل" کی جمع ہے جس کے معنی بنیاد اور جڑ کے آتے ہیں، خود شارح ملاجیون رحمہ اللہ نے اصل کی تعریف کتاب کے شروع میں یہ ذکر کی ہے: «مَا يَبْتَنِي عَلَيْهِ غَيْرُهُ»۔ یعنی جس پر کوئی دوسری چیز مبنی ہو۔

"اصولِ فقہ" کے لفظ میں بھی یہی معنی مراد لیے گئے ہیں، چنانچہ اصولیین فرماتے ہیں کہ "اصول" سے مراد "ادلّہ" یعنی دلائل ہیں اور اُنہی دلائل کو "فقہ کی بنیاد" کہا جاتا ہے۔

فقہ کا لغوی معنی "سمجھ داری" اور "ذہانت" کے آتے ہیں۔ اور اصطلاحی اعتبار سے "فقہ" کی تعریف یہ ذکر کی گئی ہے:

"ظاہری اعمال سے متعلّق احکاماتِ شرعیہ کو تفصیلی دلائل سے جاننا" فقہ کہلاتا ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے فقہ کی تعریف «مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا» نقل کی گئی ہے، یعنی نفس کے فائدہ اور نقصان کی چیزوں کو پہچاننا فقہ کہلاتا ہے۔

دوسری بات اصولِ فقہ کی تعریف، موضوع اور غرض وغایت

اصولِ فقہ کی تعریف: هُوَ عِلْمٌ يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ إِثْبَاتِ الْأَدِلَّة لِلْأَحْكَامِ۔ اصولِ فقہ وہ علم ہے جس میں احکام کے لئے دلائل کو ثابت کرنے سے بحث کی جاتی ہے۔

اصولِ فقہ کا موضوع: اِس میں دو قول ہیں (۱)ادلہ اور احکام (۲)صرف دلائل۔

پہلا قول راجح ہے، یعنی اصولِ فقہ میں احکام اور دلائل دونوں ہی سے بحث کی جاتی ہے، البتہ فرق اتنا ہے کہ دلائل سے "مُثبِت" (ثابت کرنے والا) ہونے کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے اور احکام سے "مُثبَت" (ثابت کیے گئے) ہونے کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے۔ (نور الانوار)

اصولِ فقہ کی غرض وغایت: احکامِ شرعیہ کا ادلّہ تفصیلیہ سے جاننا۔

حالات مصنف رحمہ اللہ: شیخ احمد بن ابو سعد بن عبید اللہ بن عبد الرزاق بن خاصۂ خدا عرف ملّا جیون۔

آپ رحمہ اللہ کی پیدائش ۱۰۴۷ ہجری میں ہوئی، آپ کے آباء واجداد مکہ مکرمہ سے ہندوستان تشریف لائے، پہلے امیٹھی آئے جہاں ملا جیون پیدا ہوئے، بعد میں لکھنو اور کوڑہ بھی گئے۔ آپ بہت ذہین تھے، تھوڑی سی عمر میں حفظ مکمل کیا۔ ملا لطف اللہ کی خدمت میں رہ کر علوم عقلیہ ونقلیہ کی تکمیل کی۔ اس وقت حکمران اورنگزیب عالمگیر تھا، اورنگزیب نے آپ سے خود بھی اکتساب علم کیا، اورنگزیب عالمگیر نہ صرف آپ کا شاگرد تھا بلکہ بہت معتقد بھی تھا۔ ۵۸ برس کی عمر میں حج پر گئے اور مدینہ منورہ میں "نور الانوار" کی تصنیف فرمائی۔ اس کے علاوہ "تفسیر احمدیہ" بھی آپ ہی کی شاہکار تصنیف ہے۔ سن ۱۱۳۰ ہجری میں ۸۳ برس کی عمر میں بمقام دہلی آپ کا انتقال ہوا، لیکن دفن کے لئے اپنے بزرگوں کی صف میں امیٹھی لے جایا گیا۔

بَابُ أَقْسَامِ السُّنَّةِ

اَلدَّرْسُ الْأَوَّلُ

وَلَمَّا فَرَغَ عَن بَيَانِ أَقْسَامِ الْكِتَابِ، شَرَعَ فِي بَيَانِ أَقْسَامِ السُّنَّةِ، فَقَالَ: بَابُ أَقْسَامِ السُّنَّةِ.
اور جب مصنف رحمہ اللہ کتاب اللہ کی اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب سنت کے اقسام کو ذکر فرمارہے ہیں، پس فرمایا: اقسامِ سنت کا بیان
السُّنَّةُ تُطْلَقُ عَلٰى قَوْلِ الرَّسُوْلِ ﷺ وَفِعْلِهِ وَسُكُوتِهِ وَعَلٰى أَقْوَالِ الصَّحَابَةِ وَأَفْعَالِهِمْ
سنّت کا اطلاق رسول اللہ ﷺ کے قول، فعل اور اُن کے سکوت پر، اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال اور اُن کے افعال پر ہوتا ہے
وَالْحَدِيْثُ يُطْلَقُ عَلٰى قَوْلِ الرَّسُولِ خَاصَّةً، وَلٰكِنْ يَنْبَغِيْ أَن يَّكونَ الْمُرَادُ بِالسُّنَّةِ هٰهُنَا هُوَ هٰذَا فَقَطْ؛
اور حدیث کا اطلاق صرف نبی کریم ﷺ کے قول پر ہوتا ہے، لیکن مناسب یہ ہے کہ سنت سے یہاں صرف یہی مراد ہو، یعنی قولِ رسول ﷺ
لِأَنَّ الْمُصَنِّفَ ذَكَرَ أَفعَالَ النَّبِيِّ ﷺ وَأَفْعَالَ الصَّحَابَةِ وَأَقْوَالَهُمْ بَعْدَ هٰذَا الْبَابِ فِي فَصْلٍ آخَرَ.
اِس لئے کہ مصنّف نے نبی کریم ﷺ کے افعال اور صحابہ کرام کے اقوال وافعال کو اِس باب کے بعد دوسری فصل میں ذکر کیا ہے
اَلْأَقسَامُ الَّتِي سَبَقَ ذِكْرُهَا فِي بَحْثِ الْكِتَابِ مِنَ الْخَاصِ وَالْعَامِ وَالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَغَيرِ ذٰلِكَ كُلُّهَا
وہ اقسام جن کا ذکر کتاب اللہ کی بحث میں گزر چکا ہے، یعنی خاص، عام، امر، نہی وغیرہ، وہ سب "سنّت" میں بھی
ثَابِتَةٌ فِي السُّنَّةِ، فَيُعْلَمُ حَالُهَا بِالْمُقَايَسَةِ عَلَيْهِ، وَهٰذَا الْبَابُ لِبَيَانِ مَا
ثابت ہوتی ہیں۔ لہٰذا اُن کا حال کتاب اللہ پر قیاس کرتے ہوئے معلوم کیا جاسکتا ہے۔ اور یہ باب اُن قسموں کے بیان میں ہے
تَخْتَصُّ بِهِ السُّنَنُ، وَلَمْ يُوْجَدْ فِي الْكِتَابِ قَطُّ.
جن کے ساتھ سنت خاص ہے، اور کتاب اللہ میں وہ اقسام بالکل نہیں پائی جاتیں۔

پہلا درس

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی، مگر اس سے پہلے چند تمہیدی باتیں ملاحظہ فرمائیں۔

چند تمہیدی باتیں:

پہلی بات: سنت کی لغوی اور اصطلاحی تعریف

سنت کا لغوی معنی: لغت میں سنّت "عادت اور سیرت" کو کہا جاتا ہے۔

اصطلاحی تعریف: حضور ﷺ کا ہر قول، فعل اور تقریر جو آپ سے ثابت ہو اس کو سنت کہتے ہیں۔

دوسری بات: تقریر سے مراد: حضور ﷺ نے کسی کو کوئی کام کرتے ہوئے دیکھا ہو اور اس کام سے منع نہ فرمایا ہو۔

تیسری بات: اصطلاح فقہ میں سنت کی تعریف

مَا وَاظَبَ عَلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ (وہ عمل جس کو آپ ﷺ نے ہمیشہ پابندی سے ادا فرمایا ہو۔)

چوتھی بات سنت اور حدیث میں فرق

- حدیث کا اطلاق صرف حضور ﷺ کے اقوال پر ہوتا ہے۔
- جب کہ سنت کا اِطلاق حضور ﷺ کے اقوال، افعال اور تقریر تینوں پر ہوتا ہے۔

اب یہاں سے آج کے درس کی چار باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: سنت کا اطلاق

دوسری بات: حدیث کا اطلاق

تیسری بات: سنت سے یہاں صرف حضور ﷺ کے اقوال مراد لینے کی وجہ

چوتھی بات: کتاب اللہ کی تقسیمات کو سنت میں ذکر نہ کرنے کی وجہ

پہلی بات سنت کا اطلاق

سنت کا اطلاق حضور ﷺ کے قول و فعل اور تقریر اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے قول و فعل پر ہوتا ہے۔

دوسری بات حدیث کا اطلاق

حدیث کا اطلاق صرف حضور ﷺ کے اقوال پر ہوتا ہے۔

تیسری بات سنت سے یہاں صرف حضور ﷺ کے اقوال مراد لینے کی وجہ

سنت سے یہاں صرف حضور ﷺ کے اقوال مراد لینے کی وجہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کے افعال اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال وافعال کو مستقل طور پر دوسری فصل میں تفصیل سے ذکر کیا جائے گا؛ لہٰذا یہاں صرف اقوال رسول ﷺ ہی مراد لینا بہتر ہے۔ اگرچہ سنت کا اطلاق قول، فعل اور تقریر تینوں پر ہوتا ہے، اسی طرح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال و افعال پر بھی سنت کا اِطلاق ہوتا ہے۔

چوتھی بات کتاب اللہ کی تقسیمات کو سنت میں ذکر نہ کرنے کی وجہ

کتاب اللہ کی بحث میں ”خاص“ سے ”مقتضٰی“ تک جو اقسام مثلاً: خاص، عام، امر، نہی، مشترک، مؤول وغیرہ گذری ہیں

اُن کی تعداد تقریباً "۸۰" بنتی ہے، وہ سب سنت کی بحث میں بھی پائی جاتی ہیں۔ اِس لئے اُن کو یہاں سنت کی بحث میں دوبارہ ذکر نہیں کیا جائے گا، البتہ یہاں ایسی اقسام ذکر کی جائیں گی جو صرف سنت کے ساتھ خاص ہیں، کتاب اللہ میں نہیں پائی جاتیں۔ مصنّف رحمہ اللہ نے وہ اقسام چار تقسیمات میں ذکر کی ہیں جن کو تقسیماتِ اربعہ کہا جاتا ہے۔

اَلدَّرْسُ الثَّانِي

وَذٰلِكَ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ أَيْ أَرْبَعُ تَقْسِيْمَاتٍ، وَتَحْتَ كُلِّ تَقْسِيْمٍ أَقْسَامٌ مُتَعَدِّدَةٌ، وَهٰذَا عَلٰى طَبْقِ
اور وہ چار قسمیں یعنی چار تقسیمات ہیں اور ہر تقسیم کے ماتحت متعدّد اقسام ہیں۔ اور یہ علمِ اصولِ فقہ کے مطابق ہے،
أُصُوْلِ الْفِقْهِ لَا أُصُوْلِ الْحَدِيْثِ، وَإِنْ اِشْتَرَكَا فِي بَعْضِ الْأَسَامِيْ وَالْقَوَاعِدِ. اَلتَّقْسِيْمُ الْاَوَّلُ فِي
علمِ اصولِ حدیث کے مطابق نہیں، اگرچہ بعض ناموں اور قواعد میں دونوں مشترک ہی ہیں۔ پہلی تقسیم (حدیث کے) ہم سے لے کر
كَيْفِيَّةِ الْاِتِّصَالِ بِنَا مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ أَيْ: كَيْفَ يَتَّصِلُ بِنَا هٰذَا الْحَدِيْثُ مِنْهُ بِطَرِيْقِ التَّوَاتُرِ
حضور ﷺ تک متصل ہونے کے اعتبار سے ہے۔ یعنی کس طرح یہ حدیث ہم سے لے کر حضور ﷺ تک متصل ہوتی ہے تواتر
أَوْ غَيْرِهٖ، وَهُوَ إِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ كَامِلًا كَالْمُتَوَاتِرِ وَهُوَ الْخَبَرُ الَّذِيْ رَوَاهُ قَوْمٌ لَا يُحْصٰى عَدَدُهُمْ وَلَا
کے ساتھ یا اس کے علاوہ کسی اور طریقے سے۔ اور یہ اتصال یا تو کامل ہو گا، جیسے "متواتر" اور یہ وہ خبر ہے جس کو اتنے لوگوں نے روایت کیا ہو کہ اُن کی تعداد کو شمار نہ کیا جاسکے اور اُن کا
يُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ؛ لِكَثْرَتِهِمْ وَتَبَايُنِ أَمَاكِنِهِمْ وَعَدَالَتِهِمْ وَلَمْ يَشْتَرِطْ فِيْهِ تَعَيُّنُ عَدَدٍ.
جھوٹ پر متفق ہو جانے کا وہم نہ کیا جاسکے، اِس لئے کہ وہ کثیر تعداد میں ہوں، اُن کے رہنے کی جگہیں بھی مختلف ہوں اور وہ سب کے سب عادِل ہوں۔ اور اس (خبرِ واحد کے تحقق) میں کوئی مخصوص عدد شرط نہیں۔

سنت کی تقسیمات اربعہ

دوسرا درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی، مگر اس سے پہلے ایک تمہیدی بات ملاحظہ فرمائیں۔

تمہیدی بات اتصال کی تین صورتیں ہیں: (۱) کامل۔ (۲) متوسط۔ (۳) ادنیٰ۔

اتصال کامل: یعنی صورۃً و معنیً کسی طرح کا شبہ نہ ہو، تو خبرِ متواتر ہے۔

اتصال متوسط: یعنی صورۃً شبہ ہو، معنیً شبہ نہ ہو، تو خبر مشہور ہے۔

اتصال ادنیٰ: یعنی صورۃً و معنیً دونوں طرح کا شبہ ہو، تو خبر واحد ہے۔

اب یہاں سے آج کے درس کی تین باتیں ملاحظہ فرمائیں۔

پہلی بات: سنت کی تقسیمات اربعہ کا اجمالاً ذکر

دوسری بات: سنت کی پہلی تقسیم کیفیت اتصال کا مطلب اور اس کی اقسام

تیسری بات: خبر متواتر کی تعریف

پہلی بات سنت کی تقسیماتِ اربعہ کا اجمالاً ذکر

سنت کی چار تقسیمات ہیں اور ہر تقسیم کے تحت کئی قسمیں ہیں۔

پہلی تقسیم: کیفیت اتصال کے بیان میں

دوسری تقسیم: انقطاع کے بیان میں

تیسری تقسیم: محلِ خبر کے بیان میں

چوتھی تقسیم: نفس خبر کے بیان میں

دوسری بات سنت کی پہلی تقسیم کیفیت اتصال کا مطلب اور اس کی اقسام

پہلی تقسیم اتصال کے اعتبار سے ہے، یعنی حدیث ہم سے لے کر نبی کریم ﷺ تک کس طریقے سے متصل ہے۔ اعلیٰ درجہ کی متصل ہے یا متوسط درجہ کی یا ادنیٰ درجہ کی۔

سنت کی پہلی تقسیم کیفیت اتصال کی اقسام

اتصال کے اعتبار سے سنت کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) خبر متواتر۔ (۲) خبر مشہور۔ (۳) خبر واحد۔

تیسری بات خبر متواتر کی تعریف

خبر متواتر کی تعریف:

خبر متواتر وہ حدیث ہے جس کو اِس قدر کثیر تعداد میں لوگوں نے نقل کیا ہو کہ اُن کو شمار نہ کیا جاسکتا ہو، اور راویوں کی کثرت، اُن کے مختلف جگہوں پر رہنے اور اُن کے عادل ہونے کی وجہ سے اُن سب کا جھوٹ پر متفق ہونا ممکن نہ ہو اور یہ کیفیت شروع سے آخر تک یکساں برابر ہو۔

اَلدَّرْسُ الثَّالِثُ

كَمَا قِيْلَ : إِنَّها سَبْعَةٌ، وَقِيْلَ : أَرْبَعُوْنَ، وَقِيْلَ: سَبْعُونَ، بَلْ كُلُّ مَا يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ الضَّرُوْرِيُّ
جیسا کہ کہا گیا ہے کہ سات اور کہا گیا ہے کہ چالیس، اور کہا گیا ہے کہ ستر (راویوں کا ہونا ضروری ہے)۔ بلکہ ہر وہ عدد جس کے ذریعہ علمِ ضروری حاصل ہو جائے
فَهُوَ مِن أَمَارَةِ التَّوَاتُرِ، وَيَدُوْمُ هٰذَا الْحَدُّ فَيَكُوْنُ آخِرُهُ كَأَوَّلِهٖ وَأَوَّلُهُ كَآخِرِهٖ وأَوْسَطُهُ كَطَرَفَيْهِ
تو وہ تواتر کی علامت ہوگی۔ اور یہ حدّ دائمی طور پر رہے، پس اس کا آخری زمانہ ابتدائی زمانہ کی طرح اور ابتدائی زمانہ آخری زمانہ کی طرح اور درمیان کا زمانہ اپنے دونوں طرف کے زمانوں کی طرح دائمی رہے۔
يَعْنِي يَسْتَوِيْ فِيهِ جَمِيْعُ الْأَزْمِنَةِ مِنْ أَوَّلِ مَا نَشَأَ ذٰلِكَ الْخَبَرُ إِلٰى آخِرِ مَا بَلَغَ إِلٰى هٰذَا النَّاقِلِ
یعنی اس خبر (متواتر) میں تمام زمانے برابر ہوں، جب سے وہ خبر وجود میں آئی ہے اُس وقت سے لے کر اس کے ناقل تک پہنچنے تک (تمام زمانے برابر ہوں)۔
فَالْأَوَّلُ هُوَ زَمَانُ ظُهُورِ الْخَبَرِ، وَالْآخِرُ هُوَ زَمَانُ كُلِّ نَاقِلٍ يَتَصَوَّرُهُ آخِرًا، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِي الْأَوَّلِ
پس پہلا زمانہ خبر کے ظاہر ہونے کا ہے اور آخری زمانہ ہر اُس ناقل کا زمانہ ہے جو اُس خبر کو آخر تصوّر کرتا ہے پس اگر وہ خبر اپنے پہلے زمانے میں ایسی نہ ہو
كَذٰلِكَ كَانَ آحَادَ الْأَصْلِ، فَسُمِّيَ مَشْهُوْرًا إِنِ انْتَشَرَ فِي الْأَوْسَطِ وَالْآخِرِ، وَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِي الْأَوْسَطِ
تو وہ اپنی اصل کے اعتبار سے آحاد (خبرِ واحد) ہوگی، پس اُس کا نام خبرِ مشہور رکھا جائے گا اگر وہ درمیانے اور آخری زمانے میں منتشر ہو جائے۔ اور اگر (پہلے زمانے میں متواتر ہونے کے بعد) درمیانے
وَالْآخِرِ كَذٰلِكَ كَانَ مُنْقَطِعًا، كَنَقْلِ الْقُرْآنِ وَالصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ، مِثَالٌ لِمُطْلَقِ الْمُتَوَاتِرِ دُوْنَ
اور آخری زمانے میں اِس طرح باقی نہ رہے تو "منقطع" کہلائے گی۔ جیسا کہ قرآن کریم اور پانچ نمازوں (کی فرضیت) کا منقول ہوتے ہوئے چلا آنا، یہ مطلق متواتر کی مثال ہے۔
مُتَوَاتِرِ السُّنَّةِ؛ لِأَنَّ فِي وُجُودِ السُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرِ اخْتِلَافًا قِيْلَ: لَمْ يُوْجَدْ مِنْها شَيْءٌ. وَقِيْلَ: إِنَّمَا الْاَعْمَالُ
متواترِ سنت کی مثال نہیں ہے؛ اِس لئے کہ "سنتِ متواترہ" کے پائے جانے کے اندر اختلاف ہے، کہا گیا ہے کہ حدیث متواتر کی کوئی مثال نہیں پائی جاتی اور (یہ بھی) کہا گیا ہے کہ (متواتر کی مثال) "إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" ہے
بِالنِّيَّاتِ، وَقِيْلَ: البَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِيْنُ عَلٰى مَنْ أَنْكَرَ.
اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ متواتر کی مثال "الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ" ہے۔

تیسرا درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: خبر متواتر کے راویوں کی تعداد کے اعتبار سے چند اقوال

دوسری بات: خبر متواتر، خبر مشہور اور خبر منقطع کی علامت اور ان کے درمیان فرق

تیسری بات: خبر متواتر کی مثالیں

پہلی بات خبر متواتر کے راویوں کی تعداد کے اعتبار سے چند اقوال

پہلا قول: جمہور کے نزدیک خبر متواتر میں کسی معین عدد کا اعتبار نہیں ہے بلکہ اتنی بڑی تعداد کا نقل کرنا ضروری ہے جن کا جھوٹ پر جمع ہونا محال ہو، یہی قول راجح ہے۔

دوسرا قول: بعض کے نزدیک راویوں کی تعداد کم از کم سات ہونی چاہیے۔

تیسرا قول: بعض کے نزدیک راویوں کی تعداد کم از کم چالیس ہونی چاہیے۔

چوتھا قول: بعض کے نزدیک راویوں کی تعداد کم از کم ستر ہونی چاہیے۔

راجح قول جمہور کا ہے اور آخر کے تینوں اقوال مرجوح (غیر راجح) ہیں۔

دوسری بات خبر متواتر، خبر مشہور اور خبر منقطع کی علامت اور ان کے درمیان فرق

خبر متواتر کی علامت: یہ ہے کہ ہر وہ عدد جس کے ذریعہ علمِ ضروری حاصل ہو جائے تو وہ تواتر کی علامت ہوگی۔ اور یہ تعداد دائمی اور ہمیشہ طور پر رہے، پس اس کا آخری زمانہ ابتدائی زمانہ کی طرح اور ابتدائی زمانہ آخری زمانہ کی طرح اور درمیان کا زمانہ اپنے دونوں طرف کے زمانوں کی طرح دائمی اور ہمیشہ رہے۔

خلاصہ: یہ ہے کہ اس خبر (متواتر) میں تمام زمانے برابر ہوں، جب سے وہ خبر وجود میں آئی ہے اُس وقت سے لے کر اس کے ناقل تک پہنچنے تک (تمام زمانے برابر ہوں)۔ پس پہلا زمانہ خبر کے ظاہر ہونے کا ہے اور آخری زمانہ ہر اُس ناقِل کا زمانہ ہے جو اُس خبر کو آخر تصوّر کرتا ہے۔

خبر مشہور کی علامت: یہ ہے کہ اگر وہ خبر اپنے پہلے زمانے میں خبر متواتر کی طرح نہ ہو جس سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے تو وہ اپنی اصل کے اعتبار سے آحاد (خبرِ واحد) ہوگی، پس اُس کا نام خبرِ مشہور رکھا جائے گا۔

خبر منقطع کی علامت: یہ ہے کہ اگر وہ خبر درمیانے اور آخری زمانے میں منتشر ہو جائے اور اگر (پہلے زمانے میں متواتر ہونے کے بعد) درمیانے اور آخری زمانے میں اِسی طرح باقی نہ رہے تو "منقطع" کہلائے گی۔

تیسری بات متواتر کی مثالیں

مطلق متواتر کی دو مثالیں:

۱- قرآن کریم کا نقل ہونا۔

۲- پانچ نمازوں (کی فرضیت) کا منقول ہوتے ہوئے چلا آنا۔

متواتر سنت کی تین مثالیں:

متواترِ سنت کی مثال نہیں ہے اِس لئے کہ "سنتِ متواترہ" کے پائے جانے کے اندر اختلاف ہے، چنانچہ علما فرماتے ہیں کہ حدیث متواتر کی کوئی مثال نہیں پائی جاتی۔ البتہ بعض حضرات نے ذیل کی چند احادیث کو خبر متواتر قرار دیا ہے۔

۱. بعض حضرات کے نزدیک إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ خبر متواتر ہے۔

۲. بعض حضرات کے نزدیک الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ خبر متواتر ہے۔

۳. بعض حضرات کے نزدیک مَنْ كَذِبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ خبر متواتر ہے۔

اَلدَّرْسُ الرَّابِعُ

وَأَنَّهُ يُوجِبُ عِلمَ اليَقِينِ كَالعِيَانِ عِلْمًا ضَرُورِيًّا، لَا كَمَا يَقُولُ الْمُعْتَزِلَةُ: إِنَّهُ يُوجِبُ عِلْمَ طَمَأْنِينَةٍ
اور وہ (خبرِ متواتر) علمِ یقین کو ثابت کرتی ہے جیسا کہ مشاہدہ علمِ ضروری کو ثابت کرتا ہے۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ "خبر متواتر ایسے علمِ طمانینت کا فائدہ دیتی ہے
يُرَجِّحُ جَانِبَ الصِّدقِ وَلَا يُفِيدُ الْيَقِينَ. وَلَا كَمَا يَقُولُهُ أَقْوَامٌ: إِنَّهُ يُوْجِبُ عِلْمًا اِسْتِدْلَالِيًّا
جو صدق کی جانب کو ترجیح دے دیتا ہے، اور یقین کا فائدہ نہیں دیتی"۔ اور نہ ایسا ہے جیسا کہ دوسرے کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ خبرِ متواتر علمِ استدلالی کا فائدہ دیتی ہے
يَنْشَأُ مِنْ مُلَاحَظَةِ الْمُقَدَّمَاتِ، لَا ضَرُورِيًا، وَذٰلِكَ لِأَنَّ وُجُودَ مَكَّةَ وَبَغْدَادَ أَوْضَحُ وَأَجْلَى مِنْ
جو کہ مقدّمات کے ملاحظہ کرنے سے پیدا ہوتا ہے، علمِ ضروری کا فائدہ نہیں دیتی۔ اور یہ اِس وجہ سے ہے کیونکہ مکہ مکرّمہ اور بغداد کا وجود اِس بات سے زیادہ واضح اور روشن ہیں کہ
أَنْ يُقَامَ عَلَيْهِ دَلِيْلٌ يَعْتَرِي الشَّكُّ فِيْ إِثْبَاتِهِ، وَيَحْتَاجُ فِي دَفْعِهِ إِلٰى مُقَدَّمَاتٍ غَامِضَةٍ ظَنِّيَّةٍ.
اُن (کے وجود) پر ایسی کوئی دلیل قائم کی جائے جس کے ثابت کرنے میں شک لاحق ہوتا ہو۔ اور اُس شک کے دور کرنے میں ضرورت ہوتی ہو پوشیدہ اور ظنی مقدمات (کو ترتیب دینے) کی طرف۔

چوتھا درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: خبر متواتر کا حکم

دوسری بات: خبر متواتر کے حکم میں اختلاف

تیسری بات: خبر متواتر سے علم یقینی حاصل ہونے پر دلیل عقلی

پہلی بات خبر متواتر کا حکم

خبر متواتر کا حکم یہ ہے کہ خبر متواتر علم یقین کا فائدہ دیتی ہے۔ اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے، نیز اس کے منکر کو کافر قرار دیا جاتا ہے۔

دوسری بات خبر متواتر کے حکم میں اختلاف

حدیث متواتر کے حکم میں اختلاف ہے، چار قول ذکر کیے گئے ہیں۔

جمہور کا مذہب: حدیث متواتر علم الیقین کا فائدہ دیتی ہے۔

براہمہ کا مذہب: حدیث متواتر علمِ ظنی کا فائدہ دیتی ہے یعنی اس میں کذب کا احتمال ہوتا ہے۔

معتزلہ کا مذہب: حدیث متواتر جانبِ صدق کی ترجیح کے ساتھ علمِ طمانینت کا فائدہ دیتی ہے۔

ابو بکر الدقاق کا مذہب: حدیث متواتر علمِ استدلالی (نظر و فکر سے حاصل ہونے والے علم) کا فائدہ دیتی ہے۔

تیسری بات خبر متواتر سے علم یقینی حاصل ہونے پر دلیل عقلی

دلیل عقلی: یہ ہے کہ بعض اوقات ایک بات اتنی کثیر تعداد میں لوگوں سے سنی ہوتی ہے کہ اس سے علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے، جیسے مکہ مکرّمہ اور بغداد کے وجود کا علم، پس یہ علم بھی علم یقینی ہے باوجودیکہ صرف سن سن کر یہ علم حاصل ہوا ہے، اور یہ ایسا واضح اور روشن علم ہے کہ اس کے وجود پر ایسی کوئی دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں جس سے اس کے ثبوت کے لیے پوشیدہ اور ظنی مقدمات قائم کیے جائیں جس سے اس کے شک کو دور کیا جاسکے۔

اَلدَّرْسُ الْخَامِسُ

أَوْ يَكُونُ اتِّصَالًا فِيْهِ شُبْهَةٌ صُوْرَةً، أَيْ مِنْ حَيْثُ عَدَمِ تَوَاتُرِهِ فِي الْقَرْنِ الْأَوَّلِ وَإِنْ لَّمْ يَبْقَ ذٰلِكَ
یا ایسا اتصال ہو جس میں صورۃً شبہ پایا جائے یعنی اس حیثیت سے کہ وہ قرنِ اوّل میں متواتر نہ ہو، اگرچہ معنوی طور پر شبہ باقی نہ رہے
مَعْنًى كَالْمَشْهورِ، وَهُوَ مَا كَانَ مِنَ الْآحَادِ فِي الْأَصْلِ أَيْ: فِي الْقَرْنِ الْاَوَّلِ وَهُوَ قَرْنُ الصَّحَابَةِ،
(یعنی معنیً شبہ نہ ہو) جیسا کہ خبرِ مشہور۔ اور یہ وہ ہے جو اصل یعنی قرنِ اول جو کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا زمانہ ہے اس میں آحاد
ثُمَّ انْتَشَرَ حَتّٰى يَنْقُلَهُ قَوْمٌ لَا يُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ، وَهُوَ الْقَرْنُ الثَّانِيْ وَمَنْ بَعْدَهُمْ
میں سے ہو، پھر پھیل گئی ہو، یہاں تک کہ اُس کو اتنے لوگوں نے نقل کیا ہو کہ اُن کے جھوٹ پر اتفاق کر لینے کا وہم نہ کیا جا سکے۔ اور وہ قرنِ ثانی اور اُن کے بعد کا زمانہ ہے،
يَعْنِي قَرْنَ التَّابِعِيْنَ وَتَبَعِ التَّابِعِيْنَ، وَلَا اعْتِبَارَ لِلشُّهرَةِ بَعْدَ ذٰلِكَ؛ فَإِنَّ عَامَّةَ أَخْبَارِ الْآحَادِ قَدْ
یعنی تابعین اور تبع تابعین کا زمانہ، اور اُس (قرونِ ثلاثہ) کے بعد خبر کے مشہور ہو جانے کا اعتبار نہیں ہے، اِس لئے کہ اکثر اخبارِ آحاد
اِشْتُهِرَتْ فِي هٰذَا الزَّمَانِ فَلَمْ يَبْقَ شَيْءٌ مِّنْهَا آحادٌ. وَإِنَّهُ يُوجِبُ عِلْمَ طَمَأْنِيْنَةٍ أَيْ: اِطْمِئْنَانٍ يُرَجِّحُ
اسی زمانہ میں مشہور ہوئی ہیں، پس (اگر اس شہرت کا اعتبار کیا جائے گا تو) اخبارِ آحاد میں سے کوئی خبرِ واحد نہیں رہے گی، اور خبرِ مشہور علمِ طمانینت کا فائدہ دیتی ہے، یعنی ایسا اطمینان جو
جِهَةَ الصِّدْقِ فَهُوَ دُوْنَ الْمُتَوَاتِرِ وَفَوْقَ الْوَاحِدِ حَتّٰى جَازَتِ الزِّيَادَةُ بِهِ عَلٰى كِتَابِ اللهِ تَعَالٰى
صدق کی جانب کو ترجیح دے دیتا ہے، پس وہ (باعتبار درجہ) خبرِ متواتر سے کم اور خبرِ واحد سے اوپر ہے۔ یہاں تک کہ خبرِ مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے
وَلَا يُكَفَّرُ جَاحِدُهُ، بَلْ يُضَلَّلُ عَلَى الْأَصَحِّ، وَقَالَ الْجَصَّاصُ: إِنَّهُ أَحَدُ قِسْمَيِ الْمُتَوَاتِرِ، فَيُفِيْدُ عِلْمَ
اور اس کا انکار کرنے والے کو کافر قرار نہیں دیا جائے گا، بلکہ صحیح قول کے مطابق گمراہ کہا جائے گا۔ اور حضرت جصاص رحمہ اللہ فرماتے ہیں: خبرِ مشہور متواتر کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے، لہٰذا یہ
الْيَقِيْنِ وَيُكَفَّرُ جَاحِدُهُ كَالْمُتَوَاتِرِ عَلٰى مَا مَرَّ.
متواتر کی طرح علمِ یقین کا فائدہ دے گا اور اس کے مُنکِر کو کافر قرار دیا جائے گا جیسا کہ گزر چکا ہے۔

پانچواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی، مگر اس سے پہلے دو تمہیدی باتیں ملاحظہ فرمالیں۔

تمہیدی باتیں

پہلی بات: خبرِ مشہور اتصال کی دوسری قسم ہے جس کو اتصالِ متوسط کہتے ہیں اس لیے کہ اِس میں صورۃً شبہ پایا جاتا ہے، کیونکہ یہ قرنِ اوّل یعنی صحابہ کرام کے دور میں تواتر کے درجہ تک نہیں پہنچ سکی، البتہ معنًی شبہ نہیں ہوتا، کیونکہ قرنِ ثانی یا ثالث میں یہ پھیل کر اتنی مشہور ہوتی ہے کہ اُس کے نقل کرنے والوں کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہوتا ہے۔ اِسی لئے اس کو مشہور کہا جاتا ہے۔

واضح رہے کہ قرونِ ثلاثہ میں جو حدیث درجہ تواتر کو پہنچ کر شہرت کے درجہ کو حاصل نہ کر سکے تو اُس کے بعد اُس کے پھیل جانے اور مشہور ہو جانے کا کوئی اعتبار نہیں، بلکہ مشہور ہو جانے کے بعد بھی وہ خبرِ واحد ہی ہوگی، کیونکہ بعد کے زمانے میں تو اخبارِ آحاد بھی مشہور ہو جاتی ہیں، لہٰذا اگر بعد کے زمانے میں تواتر و شہرت کو پہنچ جانے کی وجہ سے وہ حدیث مشہور ہو جائے تو اخبارِ آحاد کا بھی مشہور ہونا لازم آئے گا۔

دوسری بات علمِ طمانینت کا مطلب: علمِ طمانینت دلی تسکین اور اطمینان قلبی کا نام ہے۔

اب یہاں سے آج کے درس کی تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: خبر مشہور کی تعریف

دوسری بات: خبر مشہور کا حکم

تیسری بات: خبر مشہور کے حکم میں اختلاف

پہلی بات خبر مشہور کی تعریف

خبر مشہور: وہ حدیث ہے جو اصل (عہدِ صحابہ) میں تو خبر واحد ہو لیکن پھر بعد میں (یعنی تابعین و تبعِ تابعین کے زمانے میں) پھیل گئی ہو اور اتنے لوگ نقل کرنے لگے ہوں کہ اُن کا جھوٹ پر اتفاق محال ہو۔

دوسری بات خبر مشہور کا حکم

حکم: یہ ہے کہ یہ درجہ کے اعتبار سے متواتر سے نیچے اور خبر واحد سے اوپر ہوتی ہے اور جانبِ صدق کی ترجیح کے ساتھ علمِ طمانینت کا فائدہ دیتی ہے۔ اس کے ذریعے سے کتاب اللہ پر زیادتی بھی جائز ہے اور اس کے منکر کو کافر نہیں، گمراہ قرار دیا جاتا ہے۔

تیسری بات خبرِ مشہور کے حکم میں اختلاف

جمہور کے نزدیک: خبرِ مشہور علمِ طمانینت کا فائدہ دیتی ہے اور اس کے ذریعے سے کتاب اللہ پر زیادتی بھی جائز ہے۔

جصاص رحمہ اللہ کے نزدیک: خبرِ مشہور دراصل متواتر ہی کی ایک قسم ہے، لہٰذا خبرِ متواتر کی طرح یہ بھی علمِ یقین کا فائدہ دیتی ہے اور خبرِ متواتر کے مُنکِر کی طرح اس کا مُنکر بھی کافر ہے۔

پس خلاصہ یہ ہے کہ حضرات جمہور کے نزدیک خبرِ مشہور متواتر کی "قسیم" ہے، قسم نہیں اِسی لئے اِس کا حکم متواتر جیسا نہیں ہے، جبکہ امام جصاص رحمہ اللہ خبرِ مشہور کو متواتر کی ایک قسم قرار دیتے ہیں، لہٰذا اُس پر متواتر کا ہی حکم جاری کرتے ہیں۔

فائدہ: شارح رحمہ اللہ نے امام جصاص رحمہ اللہ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ اُن کے نزدیک خبرِ مشہور کے انکار کرنے والے کو کافر قرار دیا جائے گا، لیکن راجح یہ ہے کہ امام جصاص رحمہ اللہ کے نزدیک بھی اِس کا مُنکر کافر نہیں ہو گا۔ پس گویا کہ خبرِ مشہور کے مُنکر کو بالاتفاق کافر نہیں کہا جائے گا، بلکہ گمراہ کہا جائے گا۔

اَلدَّرْسُ السَّادِسُ

أَوْ يَكُونُ اتِّصَالًا فِيهِ شُبْهَةٌ صُورَةً وَمَعْنًى؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَشْتَهِرْ فِي قَرْنٍ مِّنَ الْقُرُونِ الثَّلَاثَةِ الَّتِي
یا ایسا اتصال ہو جس میں صورۃً اور معنیً (دونوں طرح) شبہ ہو، اِس لئے کہ وہ خبر اُن تین زمانوں میں سے کسی زمانہ میں
شَهِدَ ﷺ بِخَيْرِيَّتِهِمْ، كَخَبَرِ الْوَاحِدِ وَهُوَ كُلُّ خَبَرٍ يَرْوِيهِ الْوَاحِدُ أَوِ الِاثْنَانِ فَصَاعِدًا، إِنَّمَا قَالَ
مشہور نہیں ہوئی جن کے خیر و بھلائی پر ہونے کی نبی کریم ﷺ نے گواہی دی ہے، جیسے خبرِ واحد، اور خبرِ واحد ہر وہ خبر ہے جس کو ایک یا دو یا اس سے زائد راویوں نے نقل کیا ہو اور یہ (ایک یا دو)
ذٰلِكَ رَدًّا لِمَنْ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا وَقَالَ: يُقْبَلُ خَبَرُ الِاثْنَيْنِ دُونَ الْوَاحِدِ، وَلَا عِبْرَةَ لِلْعَدَدِ فِيهِ بَعْدَ أَنْ
اُن لوگوں پر ردّ کرنے کے لئے کہا ہے جنہوں نے ان دونوں (ایک دو) میں فرق کیا ہے اور یہ کہا ہے: "دو آدمیوں کی خبر تو قبول کی جائے گی، ایک آدمی کی نہیں"۔ اور اس میں عدد کا کوئی اعتبار نہیں ہے، بعد اِس کے کہ
يَكُونَ دُونَ الْمَشْهُورِ وَالْمُتَوَاتِرِ يَعْنِي فِي الْقُرُونِ الثَّلَاثَةِ لَمَّا لَمْ تَبْلُغْ رُوَاتُهُ حَدَّ الْمَشْهُورِ
وہ مشہور اور متواتر سے کم ہو، یعنی قرونِ ثلاثہ (مشہود لہا بالخیر) میں جب اُس کے راوی مشہور اور متواتر کی حد کو نہ پہنچ سکے،
وَالْمُتَوَاتِرِ، فَلَا عِبْرَةَ بَعْدَ ذٰلِكَ بِأَيِّ قَدْرٍ كَانَ؛ لِأَنَّ كُلَّهَا سَوَاءٌ فِي أَنْ لَّا يُخْرِجَهُ عَنِ الْآحَادِيَّةِ.
تو پھر اُس کے بعد کسی بھی مقدار میں ہونے کا کوئی اعتبار نہیں اِس لئے کہ وہ سب اِس چیز میں برابر ہیں کہ خبرِ واحد کو آحادیت (خبرِ واحد ہونے) سے نہیں نکال سکتے۔

چھٹا درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی، مگر اس سے پہلے ایک تمہیدی بات ملاحظہ فرمائیں۔

تمہیدی بات: یہاں سے خبرِ واحد کو بیان کیا جارہا ہے، اور یہ اتصال کی تیسری قسم ہے جس کو ادنیٰ اتصال کہا جاتا ہے، اِس لئے کہ اِس میں صورۃً و معنیً دونوں طرح کا شبہ پایا جاتا ہے، نیز یہ تینوں خیر کے زمانوں میں درجہ شہرت اور تواتر کو بھی نہیں پہنچ پاتی، اِسی لئے اس کو "خبرِ واحد" کہا جاتا ہے۔

اب یہاں سے آج کے درس کی دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: خبر واحد کی تعریف

دوسری بات: خبر واحد کے ثبوت کے لئے راویوں کی تعداد

پہلی بات خبر واحد کی تعریف

خبر واحد: وہ ہے جس کو ایک، دو یا زیادہ افراد نے نقل کیا ہو۔یعنی قرونِ ثلاثہ میں جو روایت مشہور اور متواتر کے درجے کو نہ پہنچے تو وہ خبر واحد کہلائے گی، خواہ اُس کو نقل کرنے والے کتنے زیادہ ہی کیوں نہ ہوں۔

دوسری بات خبر واحد کے ثبوت کے لئے راویوں کی تعداد

خبر واحد کے ثبوت کے لئے راویوں کے تعداد کی زیادہ سے زیادہ کوئی حد نہیں، کم از کم کتنے راوی ہوں اس میں اختلاف ہے۔

جُبائی معتزلی کے نزدیک: خبر واحد کے ثبوت کے لئے کم از کم دو راویوں کا ہونا ضروری ہے، ایک راوی کی صورت میں وہ خبر واحد نہ ہو گی۔

جمہور کے نزدیک: خبر واحد کے ثبوت کے لئے راویوں کی کوئی حد نہیں، ایک راوی بھی ہو تو وہ خبر واحد کہلائے گی۔

اَلدَّرْسُ السَّابِعُ

وَأَنَّهُ يُوجِبُ الْعَمَلَ دُوْنَ الْعِلْمِ الْيَقِيْنِ بِالْكِتَابِ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ
اور خبرِ واحد عمل کو واجب کرتی ہے، علمِ یقین کو نہیں (اور یہ ثابت ہے) کتاب اللہ سے، اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "ایسا کیوں نہ ہو کہ ان کی ہر بڑی جماعت میں سے ایک گروہ
مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، أَيْ:
(جہاد کے لئے) نکلا کرے، تاکہ (جو لوگ جہاد میں نہ گئے ہوں) وہ دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرنے کے لئے محنت کریں اور جب اِن کی قوم کے لوگ (جو جہاد میں گئے ہیں) اِن کے پاس آئیں تو یہ اُن کو متنبہ کریں، تاکہ وہ (گناہوں سے) بچ کر رہیں"۔یعنی

فَهَلَّا خَرَجَ مِنْ كُلِّ جَمَاعَةٍ كَثِيْرَةٍ طَائِفَةٌ قَلِيْلَةٌ مِنْ بُيُوتِهِمْ لِيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ، أَيْ: تَذْهَبُ
پس ایسا کیوں نہیں ہوتا کہ ہر کثیر جماعت میں سے ایک قلیل جماعت اپنے گھروں سے نکلتی، تا کہ وہ دین میں سمجھ بوجھ حاصل کرتے،
هٰذِه الْجَمَاعَةُ الْقَلِيْلَةُ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ، وَيَسِيْرُوْا فِي آفَاقِ الْعَالَمِ لِأَخْذِ الْعِلْمِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمُ
یعنی یہ چھوٹی جماعت علماء کے پاس جاتی اور حصولِ علم کے لئے آفاقِ عالَم (دور دراز کناروں) میں سفر کرتی اور تا کہ اپنی قوم کو ڈراتی
البَاقِيَةَ فِي الْبُيُوتِ لِأَجْلِ تَرْتِيْبِ الْمَعَاشِ وَمُحَافَظَةِ الْأَهْلِ وَالْأَمْوَالِ عَنِ الْكُفَّارِ، إِذَا
جو گھروں میں باقی (مقیم) رہے ہیں، معاشی ضروریات اور اپنے اہل اور اموال کی کافروں سے حفاظت کی وجہ سے، جبکہ
رَجَعَتْ هٰذِه الطَّائِفَةُ اِلٰى هٰذِه الْفِرْقَةِ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ أَيْضًا، فَضَمِيْرُ «لِيَتَفَقَّهُوْا» وَ«لِيُنْذِرُوا»
یہ چھوٹی جماعت اِس بڑی جماعت کی جانب لوٹتی، تا کہ وہ (بڑی جماعت) بھی اللہ تعالیٰ سے ڈر جاتی پس «لِيَتَفَقَّهُوا» اور «وَلِيُنْذِرُوا»
وَ«رَجَعُوْا» رَاجِعٌ إِلَى الطَّائِفَةِ، وَضَمِيْرُ «إِلَيْهِمْ» و«لَعَلَّهُمْ» رَاجِعٌ إِلَى الْفِرْقَةِ، فَاللهُ تَعَالٰى أَوْجَبَ
اور "رَجَعُوا" کی ضمیریں طائفۃ (چھوٹی جماعت) کی طرف لوٹیں گی، اور "إِلَيْهِمْ" اور "لَعَلَّهُمْ" کی ضمیر فرقۃ (بڑی جماعت) کی طرف راجع ہوں گی۔ پس اللہ تعالیٰ نے طائفہ (چھوٹی جماعت) پر
الْإِنْذَارَ عَلَى الطَّائِفَةِ وَهِيَ اِسْمٌ لِلْوَاحِدِ وَالْاِثْنَيْنِ فَصَاعِدًا، وَأَوْجَبَ عَلَى الْفِرْقَةِ قُبُوْلَ قَوْلِهِمْ
ڈرانے کو لازم کیا ہے، اور "طَائِفَةٌ" نام ہے ایک دو یا اس سے زائد افراد کا اور اللہ تعالیٰ نے بڑی جماعت پر اُن (چھوٹی جماعت والوں) کی بات کو قبول کرنے
وَالْعَمَلَ بِهِ، فَثَبَتَ أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ مُوجِبٌ لِلْعَمَلِ، وَفِي الْآيَةِ تَوْجِيْهٌ آخَرُ، فِيْهِ تَعْكُسُ هٰذِهِ
اور اُس پر عمل کرنے کو لازم قرار دیا، پس اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ خبرِ واحد عمل کو لازم کرنے والا ہے اور آیت کے اندر ایک دوسری توجیہ (تفسیر) بھی ہے جس میں ساری ضمیریں
الضَّمَائِرُ كُلُّهَا، وَحِيْنَئِذٍ لَا تَكُوْنُ مِمَّا نَحْنُ فِيْه عَلٰى مَا بَيَّنْتُ ذٰلِكَ فِي التَّفْسِيْرِ الْأَحْمَدِيِّ، وَيُمْكِنُ
منعکس ہو جاتی ہیں۔ اور اُس وقت یہ آیت اُس (موضوع) سے متعلّق نہیں ہوگی جس میں ہم (گفتگو کر رہے) ہیں، جیسا کہ میں نے اِس کو "تفسیر احمدی" میں بیان کر دیا ہے اور ممکن ہے
أَنْ يَّكُوْنَ الْمُرَادُ بِالْكِتَابِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللّٰهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ
کہ کتاب اللہ سے مراد اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہو: "اور جب اللہ نے اہلِ کتاب سے عہد لیا تھا کہ تم اس کتاب کو
لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾، فَقَدْ أَوْجَبَ عَلٰى كُلِّ مَنْ أُوْتِيَ عِلْمُ الْكِتَابِ بَيَانَهُ وَوَعْظَهُ
لوگوں کے سامنے ضرور کھول کھول کر بیان کروگے اور اس کو چھپاؤ گے نہیں"۔ پس اللہ تعالیٰ نے ہر اُس شخص پر جس کو کتاب کا علم دیا گیا ہے اِس بات کو لازم کیا ہے کہ کتاب اللہ کو بیان کرے اور اُسے لوگوں کی نصیحت کے لئے بیان کرے

وَلَا فَائِدَةَ مِنْه إِلَّا قُبُولُ النَّاسِ تِلْكَ الْمَوْعِظَةِ، فَيَكُوْنُ خَبَرُ الْوَاحِدِ حُجَّةً لِلْعَمَلِ.
اوراِس حکم کاکوئی فائدہ نہیں مگراسی طرح کہ لوگ اُس نصیحت کو قبول کریں، پس اِس سے معلوم ہوا کہ خبرِ واحد عمل کے لئے حجت ہے

ساتواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: خبر واحد کا حکم

دوسری بات: خبر واحد پر عمل واجب ہونے پر قرآن کریم کی دو آیتوں سے استدلال

پہلی بات خبر واحد کا حکم

حکم: یہ ہے کہ خبر واحد پر عمل کرنا واجب ہے، لیکن علمِ یقین (اور طمانینت) کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔

دوسری بات خبر واحد پر عمل واجب ہونے پر قرآن کریم کی دو آیتوں سے استدلال

پہلا استدلال: اللہ تعالیٰ کا اِرشاد ہے: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ "ایسا کیوں نہ ہو کہ ان کی ہر بڑی جماعت میں سے ایک گروہ (جہاد کے لئے) نکلا کرے، تاکہ (جو لوگ جہاد میں نہ گئے ہوں) وہ دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرنے کے لئے محنت کریں اور جب اِن کی قوم کے لوگ (جو جہاد میں گئے ہیں) اِن کے پاس آئیں تو یہ اُن کو متنبہ کریں، تاکہ وہ (گناہوں سے) بچ کر رہیں"۔

آیت کی دو تفسیریں: مذکورہ آیت کی دو تفسیریں کی گئی ہیں۔

پہلی تفسیر: پس ایسا کیوں نہیں ہوتا کہ ہر بڑی جماعت میں سے ایک چھوٹی جماعت اپنے گھروں سے نکلتی اور حصولِ علم کے لئے آفاقِ عالَم میں سفر کرتی اور علم حاصل کر کے واپس آتی اور اپنی قوم کو ڈراتی جو معاشی ضروریات اور مال و عیال کی حفاظت کی وجہ سے گھروں میں مقیم رہے ہیں۔

اِس صورت میں «لِيَتَفَقَّهُوا»، «وَلِيُنْذِرُوا» اور «رَجَعُوا» کی ضمیریں طَائِفَةٌ کی طرف لوٹیں گی۔

اور «إِلَيْهِمْ»، «لَعَلَّهُمْ» کی ضمیریں فِرْقَةٍ کی طرف راجع ہوں گی۔

طریقہ اِستدلال: اِس تفسیر کی رو سے یہ آیت خبر واحد کے موجِبِ عمل (عمل کو لازم کرنے والی) ہونے پر اِس طرح دلیل بنے گی کہ اُس چھوٹی جماعت کو ڈرانے کا حکم دیا گیا ہے اور بڑی جماعت کو اُن کی بات (جو کہ خبرِ واحد ہی کی طرح ہے) ماننے اور اُس پر عمل کرنے کا حکم ہے، پس ثابت ہوا کہ خبر واحد سے عمل لازم ہوتا ہے، ورنہ بڑی جماعت کو ماننے کا حکم نہیں ہوتا۔

دوسری تفسیر: پس ایسا کیوں نہیں ہوتا کہ ہر بڑی جماعت میں سے ایک چھوٹی جماعت جہاد کے لئے نکلتی اور باقی

رہنے والے کثیر افراد علم دین حاصل کرتے اور جب وہ چھوٹی جماعت جہاد سے فارغ ہو کر واپس لوٹتی تو وہ کثیر جماعت (جو گھروں میں مقیم تھی) اُس چھوٹی جماعت کو ڈراتی۔

اِس صورت میں «لِيَتَفَقَّهُوا»، «وَلِيُنْذِرُوا» اور «رَجَعُوا» کی ضمیریں فِرْقَةٍ کی طرف لوٹیں گی۔

اور «إِلَيْهِمْ» «لَعَلَّهُمْ» کی ضمیریں طَائِفَةٌ کی طرف لوٹیں گی۔

اِس تفسیر کی رو سے یہ آیت خبر واحد کے موجبِ عمل ہونے کی دلیل نہیں بن سکے گی، لہٰذا یہ دوسری تفسیر ہمارے مبحث اور موضوع سے خارج ہے، لیکن مصنف رحمہ اللہ نے افادہ کی غرض سے ذکر کی ہے۔

دوسرا استدلال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾

"اور جب اللہ نے اہلِ کتاب سے عہد لیا تھا کہ تم اس کتاب کو لوگوں کے سامنے ضرور کھول کھول کر بیان کرو گے اور اس کو چھپاؤ گے نہیں"۔

طریقہ اِستدلال: اِس آیت میں ہر صاحبِ علم پر کتاب اللہ کا بیان اور اُس کے ذریعے لوگوں کو وعظ و نصیحت کا حکم دیا گیا ہے، اور ظاہر ہے کہ اِس کا فائدہ اُسی صورت میں ہو سکتا ہے جب خبر واحد کو حجت مانا جائے۔

اَلدَّرْسُ الثَّامِنُ

وَالسُّنَّةِ، وَهِيَ أَنَّهُ عليه السلام قَبِلَ خَبَرَ بَرِيْرَةَ فِي الصَّدَقَةِ حَتّٰى قَالَ فِي جَوَابِهَا: «لَكِ صَدَقَةٌ
اور (خبرِ واحد کا عمل کو واجب کرنا) سنت سے ثابت ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ کے بارے میں حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کی خبر کو قبول فرمایا تھا۔ یہاں تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کے جواب میں اِرشاد فرمایا: "تمہارے لئے صدقہ
وَلَنَا هَدِيَّةٌ». وَخَبَرَ سَلْمَانَ فِي الْهَدِيَّةِ حَتّٰى أَخَذَهَا وَأَكَلَهَا، وَأَيْضًا بَعَثَ عَلِيًّا وَمُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ
اور ہمارے لئے ہدیہ ہے"۔ اور حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کی خبر کو (قبول فرمایا) جو کہ ہدیہ کے بارے میں تھی، یہاں تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس ہدیہ کو لے کر تناول فرمایا۔ اور یہ بھی (حدیث میں) ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی اور معاذ رضی اللہ عنہما کو یمن کی
بِالْقَضَاءِ، وَدِحْيَةَ الْكَلْبِي إِلٰى قَيْصَرَ رُوْمَ بِرِسَالَةِ كِتَابٍ يَدْعُوهُ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ أَخْبَارُ
طرف قضاء (فیصلہ) کے لئے روانہ فرمایا۔ اور حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کو قیصر روم کی طرف ایک خط پہنچانے کے لئے روانہ فرمایا جس کے ذریعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے اِسلام کی دعوت دی۔ پس اگر "اخبارِ آحاد" عمل
الْآحَادِ مُوْجِبَةً لِلْعَمَلِ لَمَا فَعَلَ ذٰلِكَ، وَهٰذِهِ الْأَخْبَارُ وَإِنْ كَانَتْ آحَادًا لٰكِنْ لَمَّا تَلَقَّتْهُ
کو لازم کرنے والی نہ ہوتیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ (بھیجنے کا عمل) نہ کرتے۔ اور یہ اخبارِ آحاد اگرچہ خبرِ واحد ہیں لیکن جب امّت نے

الْأُمَّةُ بِالْقُبُوْلِ صَارَتْ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهوْرِ، فَلَا يَلْزَمُ إِثْبَاتُ أَخْبَارِ الْآحَادِ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ، وَوَقَعَ فِي
ان کو قبولیت کے ساتھ حاصل کرلیا ہے تو اخبارِ آحاد مشہور کی طرح ہو گئیں۔ پس اخبارِ آحاد کا اخبارِ آحاد سے ثابت کرنا لازم نہیں آیا۔
بَعْضِ النُّسَخِ قَوْلُهُ: وَالْإِجْمَاعِ وَالْمَعْقُوْلِ عَطْفًا عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، فَالْإِجْمَاعُ هُوَ أَنَّ الصَّحَابَةَ
اور (منار کے) بعض نسخوں میں مصنف کا یہ قول "والاجماع والمعقول" بھی کتاب اللہ اور سنت پر عطف کرتے ہوئے واقع ہوا ہے۔ پس اجماع (سے خبرِ واحد کا حجّت ہونا) تو یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے
اِحْتَجُّوْا بِأَخْبَارِ الْآحَادِ فِيْمَا بَيْنَهمْ، وَاحْتَجَّ أَبُوْ بَكْرٍ عَلَى الْأَنْصَارِ بِقَوْلِهِ: «اَلْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ»،
آپس میں اخبارِ آحاد سے اِستدلال کیا تھا، حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے (خلافت کے مسئلہ میں) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول: "ائمہ قریش میں سے ہوں گے" سے انصار پر اِستدلال پیش کیا تھا۔
فَقَبِلُوْهُ مِنْ غَيْرِ نَكِيْرٍ، وَهٰكَذَا أَجْمَعُوْا عَلٰى قُبُوْلِ خَبَرِ الْآحَادِ فِي طَهَارَةِ الْمَاءِ وَنَجَاسَتِهِ. وَالْمَعْقُوْلُ
پس انصار نے بغیر کسی نکیر کے اس کو قبول کر لیا تھا اور اسی طرح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اِس بات پر اِجماع ہے کہ پانی کے پاک اور نجس ہونے میں خبرِ واحد کو قبول کر لیا جائے گا۔ اور عقلی دلیل (خبرِ واحد کے حجّت ہونے کی) یہ ہے
هُوَ أَنَّ الْمُتَوَاتِرَ وَالْمَشْهُوْرَ لَا يُوْجَدَانِ فِي كُلِّ حَادِثَةٍ، فَلَوْ رُدَّ خَبَرُ الْوَاحِدِ فِيْهَا لَتَعَطَّلَتِ الْأَحْكَامُ.
ہر واقعہ میں خبر متواتر اور خبر مشہور نہیں پائی جاتی پس اگر ہر جگہ خبر واحد کو ردّ کر دیا جائے تو احکام کا استخراج معطّل ہو کر رہ جائے گا۔

آٹھواں درس

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: خبر واحد پر عمل واجب ہونے پر سنت سے استدلال

دوسری بات: ایک اعتراض اور اس کا جواب

تیسری بات: جمہور ائمہ کے مسلک پر اجماع سے استدلال

چوتھی بات: جمہور ائمہ کے مسلک پر قیاس سے استدلال

پہلی بات — خبر واحد پر عمل واجب ہونے پر سنت سے استدلال

خبر واحد پر عمل واجب ہونے پر حدیث سے تین دلیلیں ذکر کی گئی ہیں۔

پہلی دلیل: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کی خبر کو (جو کہ صدقہ کے بارے میں تھی) تسلیم کر لینا اور جواب میں یہ کہنا "لَكِ صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ" یہ خبر واحد کے حجت ہونے کی دلیل ہے۔

دوسری دلیل: آپ ﷺ نے حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کی ہدیہ کے بارے میں خبر سن کر اُس پر عمل کیا اور اُن کے ہدیہ کو قبول کر کے اُس کو تناول فرمایا۔ اس سے بھی خبر واحد کے حجت ہونے کا پتہ چلتا ہے۔

تیسری دلیل: آپ ﷺ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا، اور حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کو قیصرِ روم کی جانب ایک خط دے کر اسلام کی دعوت دینے کے لئے بھیجا۔ اگر خبرِ واحد حجت نہ ہوتی تو اِن حضرات کو اکیلے نہ بھیجا جاتا، بلکہ ان کی معیت میں ایک جماعت کثیرہ کو بھیجا جاتا۔

دوسری بات ایک اعتراض اور اس کا جواب

وَهٰذِهِ الْأَخْبَارُ وَإِنْ كَانَتْ آحَادًا لٰكِنْ: اِس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔

اعتراض: مذکورہ روایات یعنی نبی کریم ﷺ کا حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کی خبر کو قبول کرنا، حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کو قیصرِ روم کی جانب بھیجنا، یہ روایات تو خود آخبارِ آحاد ہیں اور ہم تک آحاد کے ذریعہ پہنچی ہیں، لہٰذا اِن سے خبرِ واحد کا حجت ہونا کیسے ثابت کیا جا سکتا ہے، اِس لئے کہ اس صورت میں خبرِ واحد کی حجّیت خبرِ واحد سے ثابت کرنا لازم آئے گا، اور یہ باطل ہے۔

جواب: مذکورہ روایات اگرچہ خبرِ واحد ہیں لیکن اِن کو جب اُمّت میں "تلقّی بالقبول" (عمومی قبولیت) کا درجہ حاصل ہو گیا ہے تو یہ اخبارِ آحاد ہونے کے باوجود بھی خبرِ مشہور کی مانند ہو گئیں، لہٰذا ان کے ذریعہ خبرِ واحد کی حجّیت کو ثابت کرنے میں کوئی اِشکال نہیں۔

تیسری بات جمہور ائمہ کے مسلک پر اجماع سے استدلال

جمہور ائمہ کے مسلک پر اجماع سے دو دلیلیں ذکر کی گئی ہیں۔

پہلی دلیل: حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان خبر واحد حجت تھی، چنانچہ وہ کسی مسئلے پر خبر واحد کو بطور حجت پیش کیا کرتے تھے۔ مثلاً: حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے انصار کے خلاف جب حدیث «اَلْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ» پیش کی تو انصار نے بلا چوں وچرا اس کو تسلیم کیا اور وہ تنازع ختم ہوا جو سید الأنبیاء ﷺ کی تدفین کے بعد خلافت کے مسئلہ پر ہو رہا تھا۔

دوسری دلیل: یہ ایک اجماعی مسئلہ ہے کہ پانی کی طہارت اور عدم طہارت کے مسئلے میں جب شک ہو جائے اور کوئی ایک عادل شخص اُس پانی کو پاک قرار دے تو اُس فردِ واحد کی بات مانی جائے گی۔ اِس سے معلوم ہوا کہ خبرِ واحد پر عمل کرنا ضروری ہے۔

چوتھی بات جمہور ائمہ کے مسلک پر قیاس سے استدلال

ہر معاملے میں خبر متواتر اور خبر مشہور نہیں ہوتی، پس اگر ہر جگہ خبر متواتر یا خبر مشہور کا مطالبہ کیا جائے اور خبر واحد کو قبول نہ کیا جائے تو احکام کا استخراج معطّل ہو کر رہ جائے گا۔

اَلدَّرْسُ التَّاسِعُ

وَقِيْلَ: لَا عَمَلَ إِلَّا عَنْ عِلْمٍ بِالنَّصِّ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾
اور کہا گیا ہے کہ عمل کرنا لازم نہیں ہوتا مگر جبکہ نص کے ذریعہ علم حاصل ہو۔ اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ ہے۔
أَيْ: لَا تَتَّبِعْ مَا لَا عِلْمَ لَكَ، فَالْعِلْمُ لَازِمٌ لِلْعَمَلِ وَالْعَمَلُ مَلْزُوْمٌ لِلْعِلْمِ، فَإِذَا كَانَ كَذٰلِكَ
یعنی ایسی چیزوں کے پیچھے مت پڑو جس کا تمھیں علم نہیں ہے۔ پس علم عمل کے لئے لازم ہے اور عمل علم کے لئے ملزوم ہے، پس جب ایسا ہے
فَلَا يُوجِبُ الْعَمَلَ؛ لِأَنَّهُ لَا يُوجِبُ الْعِلْمَ، أَوْ يُوجِبُ الْعِلْمَ؛ لِأَنَّهُ يُوجِبُ الْعَمَلَ؛ لِانْتِفَاءِ
تو خبرِ واحد عمل کو لازم نہیں کرے گی، اِس لئے کہ وہ علم ہی کو لازم نہیں کرتی، یا خبرِ واحد علم کو بھی لازم کرتی ہے اِس لئے کہ وہ عمل کو لازم کرتی ہے؛ کیونکہ (پہلی صورت میں جبکہ عمل کو لازم نہ مانا جائے تو)
اللَّازِمِ أَوْ لِثُبُوْتِ الْمَلْزُوْمِ، نَشْرٌ عَلٰى تَرْتِيْبِ اللَّفِّ، أَيْ: لَا يُوجِبُ الْعَمَلَ لِانْتِفَاءِ لَازِمِهِ
لازم (یعنی علم بھی) منتفی ہو جائے گا یا ملزوم (یعنی عمل) کے ثبوت کی وجہ سے، یہ "لفّ و نشر مرتّب" کے طور پر ہے، یعنی خبرِ واحد عمل کو لازم نہیں کرتی اِس لئے کہ اُس کا لازم منتفی (نہیں پایا جاتا) ہے۔
وَهُوَ الْعِلْمُ، أَوْ يُوجِبُ الْعِلْمَ لِثُبُوتِ مَلْزُوْمِهِ، وَهُوَ الْعَمَلُ، أَيْ: وَالْجَوَابُ أَنَّ النَّصَّ مَحْمُوْلٌ عَلٰى
اور وہ علم ہے، یا علم کو لازم کرتی ہے اِس لئے کہ اُس کا مَلزوم ثابت ہے اور وہ عمل ہے، اور جواب یہ ہے کہ نص محمول ہے
شَهَادَةِ الزُّوْرِ. أَوِ الْمَعْنٰى: لَا تَتَّبِعْ مَا لَيْسَ لَكَ عِلْمٌ بِوَجْهٍ مَّا بِدَلِيْلِ وُقُوعِ النَّكِرَةِ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ.
جھوٹی شہادت پر، یا آیت کا معنی یہ ہے کہ "تم ایسی چیز کے پیچھے مت پڑو جس کا تمھیں کسی بھی طور پر علم نہ ہو" دلیل یہ ہے کہ نکرہ نفی کے مقام پر واقع ہوا ہے۔

نواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: ابن داؤد رحمہ اللہ کے نزدیک خبر واحد کا حکم اور استدلال

دوسری بات: امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے نزدیک خبر واحد کا حکم اور استدلال

تیسری بات: امام ابن داؤد اور امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ کے استدلال کے دو جوابات

پہلی بات ابن داؤد رحمہ اللہ کے نزدیک خبر واحد کا حکم اور استدلال

حکم: یہ ہے کہ خبرِ واحد پر عمل کرنا بھی واجب نہیں اور اس سے علمِ یقین کا فائدہ بھی حاصل نہیں ہوتا۔

استدلال: ان حضرات کا یہ ہے کہ قرآن کریم کی آیت ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ "اور جس بات کا تمہیں یقین نہ ہو (اُسے سچ سمجھ کر) اُس کے پیچھے مت پڑو" سے استدلال کرتے ہیں۔

اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ بغیر علم کے عمل نہیں ہو سکتا، اور یہ بات ثابت شدہ ہے کہ خبرِ واحد سے علم حاصل نہیں ہوتا جیسا کہ جمہور بھی یہی کہتے ہیں، پس جب علم ہی حاصل نہیں ہوتا تو عمل کیونکر لازم ہو سکتا ہے؟

طریقہ استدلال: یہ ہے کہ عمل کے لئے علم لازم ہے، اور قاعدہ ہے کہ جب لازم نہ ہو تو ملزوم بھی نہیں ہوتا ورنہ ملزوم لازم کے بغیر ثابت ہو گا، جو درست نہیں، پس ثابت ہوا کہ خبر واحد سے جب علمِ یقین (جو کہ لازم ہے) حاصل نہیں ہوتا تو عمل بھی (جو کہ مَلزوم ہے) ثابت نہ ہو گا۔

دوسری بات امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے نزدیک خبر واحد کا حکم اور استدلال

حکم: یہ ہے کہ عمل کرنا بھی واجب ہے اور علمِ یقین کا فائدہ بھی حاصل ہوتا ہے۔

استدلال: ان کی دلیل بھی وہی آیت یعنی ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ ہے۔

اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ بغیر علم کے عمل نہیں ہو سکتا، لیکن یہ بات ثابت شدہ ہے کہ عمل لازم ہو رہا ہے، جیسا کہ جمہور بھی یہی کہتے ہیں، تو یقیناً علم بھی لازم ہو گا، کیونکہ بغیر علم کے عمل کیسے لازم کیا جا سکتا ہے۔

طریقہ استدلال: یہ ہے کہ عمل کے لئے علم لازم ہے اور عمل ملزوم ہے، اور قاعدہ ہے کہ جب ملزوم ثابت ہو تو لازم بھی ضرور ثابت ہوتا ہے، ورنہ ملزوم کا لازم کے بغیر ثابت ہونا لازم آئے گا، جو درست نہیں، پس ثابت ہوا کہ خبر واحد سے جس طرح عمل (جو کہ مَلزوم ہے) واجب ہوتا ہے اسی طرح علم بھی (جو کہ لازم ہے) واجب ہو گا۔

تیسری بات امام ابن داؤد اور امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ کے استدلال کے دو جوابات

امام ابن داؤد اور امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ کے استدلال کے دو جوابات دیے گئے ہیں۔

پہلا جواب: اِس آیت ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ میں شہادتِ زُور یعنی جھوٹی گواہی دینے سے منع کیا گیا ہے، أَيْ: لَا تَشْهَدُ شَهَادَةً كَاذِبَةً بِغَيْرِ عِلْمٍ. "بغیر کسی علم کے جھوٹی گواہی مت دو" پس گویا کہ آیت کا وہ مطلب ہی مراد نہیں جس سے استدلال کیا جا رہا ہے۔

دوسرا جواب: آیت ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ میں لفظ "علم" نکرہ ہے اور تحت النّفی ہے یعنی اِس پر لَيْسَ داخل ہے، اور قاعدہ ہے کہ نکرہ تحت النّفی عموم کا فائدہ دیتا ہے، لہٰذا عموم کے معنی کے اعتبار سے اِس کا ترجمہ یوں ہو گا: «لَا تَتَّبِعْ مَا لَيْسَ لَكَ عِلْمٌ بِوَجْهٍ مَّا» یعنی جس چیز کا تمہیں بالکل کسی درجہ میں بھی علم نہ ہو اُس کے پیچھے مت پڑو۔ پس آیت میں ایسی چیز پر عمل کرنے سے منع کیا گیا ہے جس کا کسی بھی درجہ میں بالکل علم حاصل نہ ہو، جبکہ خبر واحد میں نفسِ علم تو حاصل ہوتا ہے، بس صرف اتنی سی بات ہے کہ علم یقین حاصل نہیں ہوتا، لہٰذا خبر واحد پر عمل کرنا آیت کے خلاف نہیں۔

اَلدَّرْسُ الْعَاشِرُ

ثُمَّ لَمَّا كَانَ خَبَرُ الْوَاحِدِ لَمْ تَبْلُغْ رُوَاتُهُ حَدَّ التَّوَاتُرِ وَالشُّهرَةِ، فَلَا بُدَّ أَنْ يُّعْرَفَ حَالُ رَاوِيْهِ بِأَنَّهُ
پھر جب خبرِ واحد کے راوی تواتر اور شہرت کی حد تک نہیں پہنچتے تو ضروری ہے کہ اُس کے راوی کے حال کو پہچانا جائے اِس طور پر
إِمَّا مَعْرُوفٌ أَوْ مَجْهُوْلٌ، وَالْمَعْرُوف إِمَّا مَعْرُوْفٌ بِالْفِقْهِ أَوْ بِالْعَدَالَةِ، وَالْمَجهوْلُ عَلٰى خَمْسَةِ
کہ وہ (راوی) معروف ہو گا یا مجہول، اور معروف ہونے کی صورت میں یا تو فقہ میں معروف ہو گا یا عدالت میں، اور مجہول ہونے کی
أَنْوَاعٍ فَاشْتَغَلَ بِبَيَانِهِ، وَقَالَ: وَالرَّاوِيْ اِنْ عُرِفَ بِالْفِقْهِ وَالتَّقَدُّمِ بِالْاِجْتِهَادِ كَالْخُلَفَاءِ
صورت میں پانچ قسموں پر ہے، پس مصنف رحمہ اللہ اُس کو بیان کرنے میں مشغول ہو گئے اور فرمایا: اور راوی اگر فقہ اور تقدّم بالاجتہاد میں معروف ہو، جیسا کہ خلفاءِ
الرَّاشِدِيْنَ وَالْعَبَادِلَةِ، هُوَ جَمْعُ عَبْدَلٍ مُرَخَّمُ عَبْدِ اللّٰهِ، وَالْمُرَادُ بِهِمْ: عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ مَسْعُوْدٍ
راشدین اور عَبادِلہ، یہ جمع ہے "عبدل" کی، جو کہ "عَبد اللہ" کی تَرخیم (تخفیف) ہے اور اس سے مراد حضرت عبد اللہ بن مسعود،
وَعَبْدُ اللّٰهِ بْنُ عَمْرٍو وَعَبْدُ اللّٰهِ بْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنهم وَقِيْلَ: عَبْدُاللّٰه بْنُ زُبَيْرٍ، وَيَلْحَقُ بِهِمْ زَيْدُ
حضرت عبد اللہ بن عمر اور حضرت عبد اللہ بن عبّاس رضوان اللہ علیہم اجمعین ہیں اور کہا گیا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ ہیں، اور انہی کے ساتھ حضرت زید بن ثابت،
ابْنُ ثَابِتٍ وَأُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ وَعَائِشَةُ وَأَبُو مُوسٰى الْأَشْعَرِيُّ رضي الله عنهم، كَانَ حَدِيْثُهُ حُجَّةً
حضرت اُبی بن کعب، حضرت معاذ بن جبل، حضرت عائشہ صدیقہ، اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضوان اللہ علیہم اجمعین بھی شامل ہیں۔
يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ خِلَافًا لِمَالِكٍ رحمه الله فَإِنَّهُ قَالَ: الْقِيَاسُ مُقَدَّمٌ عَلٰى خَبَرِ الْوَاحِدِ إِنْ خَالَفَهُ؛
تو اُس کی حدیث حجّت ہو گی، اُس کے ذریعہ قیاس کو (اگر وہ مُخالِف ہو تو) ترک کر دیا جائے گا، امام مالک رحمہ اللہ کا اختلاف ہے، اِس لئے کہ وہ کہتے ہیں: قیاس خبرِ واحد پر مقدّم ہو گا اگر وہ خبرِ واحد کے مُخالف ہو
لِمَا رَوَى ابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما: أَيَلْزَمُنَا الْوُضُوءُ مِنْ حَمْلِ عِيْدَانٍ يَابِسَةٍ. وَنَحْنُ نَقُوْلُ: إِنَّ الْخَبَرَ يَقِيْنٌ
اِس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مَروی ہے کہ: کیا (جنازے کی چارپائی کی) خشک لکڑیاں اُٹھانے سے ہم پر وضو لازم ہو گا؟ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ خبرِ واحد اپنی اصل (حدیث ہونے) کے اعتبار سے یقینی ہے
بِأَصْلِهِ إِنَّمَا الشُّبْهَةُ فِي طَرِيْقِ وُصُوْلِهِ، وَالْقِيَاسُ مَشْكُوْكٌ بِأَصْلِهِ وَوَصْفِهِ، فَلَا يُعَارِضُ الْخَبَرَ قَطُّ.
اور شبہ تو صرف اُس کے موصول ہونے (ہم تک پہنچنے) کے اعتبار سے ہے، اور قیاس اپنی اصل اور وصف دونوں اعتبار سے مشکوک ہے، پس وہ خبرِ واحد کا کبھی مُعارِض نہیں ہو سکتا۔

دسواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: خبرِ واحد کے راوی کے احوال کے اعتبار سے صورتیں

دوسری بات: راوی کے معروف ہونے کی دو صورتیں

تیسری بات: راوی کے معروف ہونے کی پہلی صورت، اس کا حکم اور حکم میں اختلاف اور دلائل

پہلی بات خبرِ واحد کے راوی کے احوال کے اعتبار سے صورتیں

خبرِ واحد کے راوی کی ابتداءً دو صورتیں ہیں: (۱) راوی معروف ہو گا۔ (۲) راوی مجہول ہو گا۔

پھر اِن میں سے راوی کے معروف ہونے کی دو صورتیں ہیں اور مجہول ہونے کی پانچ صورتیں ہیں، اِس طرح کل سات صورتیں بن جاتی ہیں۔ جن کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

دوسری بات راوی کے معروف ہونے کی دو صورتیں

راوی کے معروف ہونے کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) راوی فقیہ ہونے میں معروف ہو۔

(۲) راوی عدالت میں معروف ہو، فقہ میں معروف نہ ہو۔

تیسری بات راوی کے معروف ہونے کی پہلی صورت، اس کا حکم اور حکم میں اختلاف اور دلائل

راوی کے معروف ہونے کی پہلی صورت: راوی "مَعْرُوْف بِالْفِقْه" یعنی فقیہ ہونے میں معروف ہو۔ لیکن اِس میں یہ ضروری ہے کہ وہ عادِل اور صاحبِ تقویٰ بھی ہو، کیونکہ بغیر عدالت کے صرف فقہ میں معروف ہونے کا اعتبار نہیں۔

حکم: راوی "مَعْرُوْف بِالْفِقْه" ہونے کی صورت میں روایت اگر قیاس کے مطابق ہو تو بالاتفاق قبول کی جائے گی، اور اگر وہ روایت قیاس کے خلاف ہو تو اس کے حکم میں اختلاف ہے۔

راوی کے معروف ہونے کی پہلی صورت کے حکم میں اختلاف اور دلائل

جمہور ائمہ رحمہم اللہ کے نزدیک: قیاس کو ترک کر کے روایت کو قبول کیا جائے گا۔

امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک: قیاس پر عمل کریں گے، روایت کو ترک کر دیا جائے گا۔

خلاصہ: جمہور کے نزدیک بہر حال روایت پر عمل کیا جائے گا خواہ قیاس کے مطابق ہو یا مخالف، جبکہ امام

مالک رحمہ اللہ کے نزدیک قیاس کے مخالف ہو تو روایت کو ترک کر دیا جائے گا اور قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

جمہور ائمہ رحمہم اللہ کی دلیل: یہ ہے کہ خبر واحد میں اپنی اصل کے اعتبار سے کوئی شبہ نہیں، کیونکہ وہ حدیث ہے اور حدیث میں کیسے شبہ ہو سکتا ہے، جبکہ قیاس میں اصل اور وصف دونوں اعتبار سے شبہ ہے۔ پس خبر واحد میں صرف ایک اعتبار سے شبہ ہوا اور قیاس میں دو اعتبار سے، اسی لئے خبر واحد ہی کو ترجیح دی جائے گی۔

امام مالک رحمہ اللہ کی دلیل: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: «مَنْ حَمَلَ جَنَازَةً فَلْيَتَوَضَّأْ» ”جو جنازہ اٹھائے اُس کو چاہیئے کہ وضو کرے“۔ یہ روایت قیاس کے خلاف ہے کیونکہ جنازہ کی چارپائی اُٹھانے سے وضو کا لازم ہونا قیاس کے اعتبار سے درست نہیں، پس اسی وجہ سے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اِس روایت کو قبول نہیں کیا اور فرمایا: «أَيَلْزَمُنَا الْوُضُوءُ مِنْ حَمْلِ عِيْدَانٍ يَابِسَةٍ؟» کیا جنازے کی چارپائی کی خشک لکڑیاں اُٹھانے سے ہم پر وضو لازم ہو گا؟ پس حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی روایت کی وجہ سے قیاس کو ترک نہیں کیا جا سکتا۔

اَلدَّرْسُ الْحَادِیْ عَشَرَ

وَإِنْ عُرِفَ بِالْعَدَالَةِ وَالضَّبْطِ دُوْنَ الْفِقْهِ كَأَنَسٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ رضی اللہ عنہ إِنْ وَافَقَ حَدِيْثُهُ الْقِيَاسَ
اور اگر راوی عدالت اور ضبط میں معروف ہو، فقہ میں معروف نہ ہو، جیسے حضرت انس اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ، تو اگر اُس کی حدیث قیاس کے مطابق ہو تو اُس پر عمل کیا جائے گا
عُمِلَ بِهِ، وَإِنْ خَالَفَهُ لَمْ يُتْرَكْ إِلَّا بِالضَّرُوْرَةِ، وَهِيَ أَنَّهُ لَوْ عُمِلَ بِالْحَدِيْثِ لَانْسَدَّ بَابُ الرَّأْيِ
اور اگر قیاس کے مُخالف ہو تو اُس (قیاس) کو ترک نہیں کیا جائے گا مگر صرف ضرورۃً۔ اور وہ ضرورت یہ ہے اگر حدیث پر عمل کیا
مِنْ كُلِّ وَجْهٍ، فَيَكُوْنُ مُخَالِفًا لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾. وَالرَّاوِيْ فُرِضَ أَنَّهُ غَيْرُ
جائے تو رائے کا دروازہ مکمل بند ہو جائے گا، پس وہ اللہ تعالیٰ کے اِس قول کے مُخالف ہو جائے گا: ”اے آنکھوں والو! عبرت حاصل کر لو“۔ اور راوی غیر فقیہ فرض کیا گیا ہے،
فَقِيْهٍ، وَالنَّقْلُ بِالْمَعْنٰى كَانَ مُسْتَفِيْضًا فِيْهِمْ، فَلَعَلَّ الرَّاوِيْ نَقَلَ الْحَدِيْثَ بِالْمَعْنٰى عَلٰى حَسَبِ
اور نقل بالمعنیٰ اُن کے اندر مشہور تھا، پس شاید راوی نے حدیث کو اپنے فہم کے مطابق بالمعنیٰ نقل کیا ہو اور اُس میں اُس سے خطا ہو گئی ہو
فَهْمِهٖ وَأَخْطَأَ، وَلَمْ يُدْرِكْ مُرَادَ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ، فَلِهٰذَا كَانَ مُخَالِفًا لِلْقِيَاسِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ، فَلِهٰذِهٖ
اور وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد کو سمجھ نہ سکا ہو، اور اِسی وجہ سے وہ قیاس کے کلی طور مخالف ہو گئی ہو، پس اِس ضرورت کی وجہ سے

الضَّرُوْرَةِ يُتْرَكُ الْحَدِيْثِ وَيُعْمَلُ بِالْقِيَاسِ، وَهٰذَا لَيْسَ ازْدِرَاءً بِأَبِي هُرَيْرَةَ وَاسْتِخْفَافًا بِهِ،
حدیث کو چھوڑ دیا جاتا ہے اور قیاس پر عمل کیا جاتا ہے۔ اور یہ (کہنا) حضرت سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی تحقیر اور اُن کا اِستخفاف نہیں ہے،
مَعَاذَ اللهِ مِنْه، بَلْ بَيَانًا لِنُكْتَةٍ فِي هٰذَا الْمَقَامِ فَتَنَبَّهْ، كَحَدِيْثِ الْمُصَرَّاةِ هِيَ فِي اللُّغَةِ حَبْسُ الْبَهَائِمِ
اللہ تعالیٰ پناہ میں رکھے، بلکہ اِس مقام پر ایک نکتہ بیان کرنا ہے، پس متنبّہ رہو۔ جیسا کہ "حديث مُصرّاة"۔ مُصرّاۃ لُغت میں
عَنْ حَلْبِ اللَّبَنِ أَيَّامًا وَقْتَ إِرَادَةِ الْبَيْعِ لِيَحْلُبَ الْمُشْتَرِيْ بَعْدَ ذٰلِك، فَيَغْتَرَّ بِكَثْرَةِ لَبَنِه،
جانوروں کو بیچنے کے اِرادہ کے وقت دودھ نکالنے سے کچھ دن تک روکنا ہے تاکہ مشتری اُس کے (خریدنے) بعد دودھ نکالے تو وہ دودھ کی کثرت کی وجہ سے دھوکہ کھاجائے
وَيَشْتَرِيْهِ بِثَمَنٍ غَالٍ، ثُمَّ يَظْهرُ الْخَطَأُ بَعْدَ ذٰلِك، فَلَا يَحْلُبَ إِلَّا قَلِيْلًا.
اور مہنگے داموں اُس کو خرید لے، پھر اُس کے بعد خطا ظاہر ہو اور وہ (دوبارہ) دودھ نہ نکال سکے مگر بہت تھوڑا۔

گیارہواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: راوی کے معروف ہونے کی دوسری صورت کی وضاحت

دوسری بات: خبر واحد کو ضرورۃً ترک کرنے کی وضاحت

تیسری بات: خلاف قیاس ہونے کی صورت میں غیر فقیہ کی حدیث ترک کرنے پر ایک شبہ اور اس کا ازالہ

پہلی بات راوی کے معروف ہونے کی دوسری صورت کی وضاحت

راوی کے معروف ہونے کی دوسری صورت: راوی عادل بھی ہو اور ضابط بھی ہو، لیکن فقیہ نہ ہو۔

حکم: یہ ہے کہ راوی کی روایت قیاس کے مطابق ہوگی تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر قیاس کے مخالف ہو تو روایت کو بغیر ضرورت کے ترک نہیں کیا جائے گا، جب ضرورت اس پر مجبور کرے گی تو خبر واحد کو (کسی تاویل و توجیہ کے ساتھ) ترک کر دیں گے۔

دوسری بات خبر واحد کو ضرورۃً ترک کرنے کی وضاحت

اگر خبر واحد پر عمل کیا تو اجتہاد (قیاس) کا دروازہ بالکل بند ہو جائے گا جو کہ کسی بھی اعتبار سے درست نہیں ہے کیونکہ اس طرح کرنا اللہ تعالیٰ کے فرمان: "فَاعْتَبِرُوْا يَا أُوْلِي الْأَبْصَارِ" کے مخالف ہے؛ کیونکہ اس آیت میں قیاس کا حکم دیا گیا ہے،

چنانچہ "فَاعْتَبِرُوْا" کا معنی "قِيْسُوْا" ہے۔

لہٰذا خبر واحد کو ترک کرتے وقت یہ بات پیش نظر ہوگی کہ اس خبر واحد کا راوی فقیہ نہیں ہے اور وہ راوی جس نے اس خبر واحد کی روایت کی ہے اس بات میں معروف ہے کہ وہ روایت بالمعنی کرتا ہے، شاید اس نے اس روایت کو بالمعنی نقل کیا ہو اپنی فہم کے مطابق اور فی الواقع اس سے خطا ہو گئی ہو جس کی وجہ سے آپ ﷺ کی مراد کو وہ نہ سمجھ سکا ہو، اس مراد کو اپنے الفاظ میں ادا نہ کر سکا ہو، جس کی وجہ سے وہ روایت مکمل طور پر قیاس کے مخالف ہو گئی ہو۔

تیسری بات خلاف قیاس ہونے کی صورت میں غیر فقیہ کی حدیث ترک کرنے پر ایک شبہ اور اس کا ازالہ

شبہ: یہ ہے کہ راوی جب غیر فقیہ ہو اور اس کی روایت قیاس کے خلاف ہو تو اس کو ترک کرنے کی صورت میں صحابی کا استخفاف (ہلکا ٹھہرانا) لازم آرہا ہے جو کہ درست نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ راوی جب غیر فقیہ ہو اور اس کی روایت قیاس کے خلاف ہو تو اس کو ترک کرنے کی صورت میں کسی صحابی کی تحقیر اور اس کے مرتبہ کو کم ظاہر کرنا اور گھٹانا مقصود نہیں، بلکہ بعض اوقات حدیث کے متن میں اضطراب کی وجہ سے تاویل کی گنجائش موجود ہوتی ہے اور دیگر نصوص جو کہ اس سے مرتبہ میں فوقیت رکھتی ہیں اس کے خلاف ہونے کی وجہ سے اس روایت کو ترک کر دیا جاتا ہے، یہ مقصود نہیں ہے کہ مطلق روایت کو چھوڑ کر رائے (قیاس) پر عمل کیا جائے۔

مثال: اس کی مثال حدیث مصرّاۃ ہے، جس کی تفصیل اگلے درس میں مذکور ہے۔

اَلدَّرْسُ الثَّانِي عَشَرَ

وَحَدِيْثُهُ هُوَ مَا رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «لَا تُصِرُّوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ، فَمَنِ ابْتَاعَهَا بَعْدَ ذٰلِكَ
اور اس کی حدیث وہ ہے جو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے نقل کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اِرشاد فرمایا: "اونٹ اور بکری (وغیرہ) میں "تصریہ" مت کرو۔ پس اگر کوئی مشتری اس تصریہ کے بعد وہ جانور خرید لے
فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَّحْلُبَهَا إِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ». وَمَعْنَاهُ
تو اُس کو دو باتوں کا اختیار ہے بعد اس کے کہ اُس نے اُس جانور کا دودھ نکال لیا ہو، اگر اُس پر راضی ہو جائے تو اُس کو روک لے اور اگر اُس پر راضی نہ ہو تو وہ جانور (بائع کو) لوٹا دے اور ایک صاع کھجور بھی لوٹا دے۔ اور اِس کا معنی یہ ہے کہ
إِنِ ابْتُلِيَ الْمُشْتَرِيْ بِهٰذَا الْاِغْتِرَارِ فَإِنْ رَضِيَهَا فَخَيْرٌ وَحَسَنٌ وَإِنْ غَضِبَهَا رَدَّهَا وَرَدَّ صَاعًا مِّنْ
اگر مشتری اِس دھوکہ میں مبتلا کر دیا گیا تو اگر وہ اُس پر راضی ہے تو اچھا ہے اور بہتر ہے اور اگر وہ اُس پر ناراض ہے تو اُس کو لوٹا دے اور ایک صاع

تَمْرٍ عِوَضَ اللَّبَنِ الَّذِيْ أَكَلَ فِيْ يَوْمٍ أَوَّلٍ، فَإِنَّ هٰذَا الْحَدِيْثَ مُخَالِفٌ لِلْقِيَاسِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ؛ فَإِنَّ
کھجور بھی لوٹادے اُس دودھ کے عوض جو اُس نے پہلے دن پیا ہے، پس یقیناً یہ حدیث قیاس کے بالکلیہ مخالف ہے، اِس لئے کہ
ضَمَانَ الْعُدْوَانَاتِ وَالْبَيَاعَاتِ كُلِّهَا مُقَدَّرٌ بِالْمِثْلِ فِي الْمِثْلِيِّ وَبِالْقِيْمَةِ فِيْ ذَوَاتِ الْقِيَمِ، فَضَمَانُ
زیادتیوں اور سارے ساز و سامان کے ضمان مثل کے ساتھ مقدّر ہوتے ہیں مثلی چیزوں میں اور قیمت کے ساتھ مقدّر ہوتے ہیں ذوات القیم میں، پس مناسب تو یہ تھا کہ
اللَّبَنِ الْمَشْرُوْبِ يَنْبَغِيْ أَنْ يَّكُوْنَ بِاللَّبَنِ أَوْ بِالْقِيْمَةِ وَلَوْ كَانَ بِالتَّمْرِ فَيَنْبَغِيْ أَنْ يُّقَاسَ بِقِلَّةِ
پیے ہوئے دودھ کا ضمان دودھ (ہی) کے ساتھ ہوتا یا (دودھ کی) قیمت کے ساتھ ہوتا، اور اگر کھجور کے ذریعہ ضمان ادا کرنا (ہی) تھا تو مناسب یہی تھا کہ اُس کا قیاس کیا جاتا دودھ کی کمی
اللَّبَنِ وَكَثْرَتِهِ، لَا أَنَّهُ يَجِبُ صَاعٌ مِّنَ التَّمْرِ أَلْبَتَّةَ قَلَّ اللَّبَنُ أَوْ كَثُرَ، فَذَهَبَ مَالِكٌ وَشَافِعِيٌّ رحمهما الله
اور کثرت کے ذریعہ، نہ کہ قطعی طور پر کھجور ہی کا ایک صاع لازم ہوتا، چاہے دودھ کم ہو یا زیادہ۔ پس امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ
إِلٰى ظَاهِرِ الْحَدِيْثِ، وَابْنُ اَبِيْ لَيْلٰى وَأَبُوْ يُوْسُفَ إِلٰى أَنَّهُ تُرَدُّ قِيْمَةُ اللَّبَنِ، وَأَبُوْ حَنِيْفَةَ إِلٰى
حدیث کے ظاہر کی جانب گئے ہیں اور ابن اَبی لیلیٰ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ اِس طرف گئے ہیں کہ دودھ کی قیمت لوٹائی جائے گی اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ یہ کہتے ہیں کہ
أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَّرُدَّهَا وَيَرْجِعُ عَلَى الْبَائِعِ بِأَرْشِهَا وَيُمْسِكُهَا، هٰكَذَا نَقَلَهُ بَعْضُ الشَّارِحِيْنَ.
مشتری کو لوٹانے کا حق نہیں ہے اور مشتری بائع کے پاس اُس جانور کے تاوان کو لینے کے لئے رجوع کرے گا اور اُس جانور کو اپنے پاس روک لے گا، اِسی طرح بعض شارحین نے نقل کیا ہے۔

بارھواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: حدیثِ مصرّاۃ کی وضاحت

دوسری بات: مسئلہ تصریہ میں ائمہ کا اختلاف

تیسری بات: امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا حدیث مصراۃ پر عمل نہ کرنے کی وجہ

پہلی بات حدیثِ مصرّاۃ کی وضاحت

«لَا تُصِرُّوا الْاِبِلَ وَالْغَنَمَ، فَمَنِ ابْتَاعَهَا بَعْدَ ذٰلِكَ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ اَنْ يَّحْلُبَهَا: إِنْ رَضِيَهَا

اَمْسَكَهَا وَاِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ». (''اونٹ، بکری وغیرہ میں ''تصریہ'' مت کرو پس اگر کوئی مشتری اس دھوکہ میں آکر وہ جانور خرید لے اور دودھ بھی نکال لے تو اُس مشتری کو دو باتوں کا اختیار ہے یا تو اُس نقصان پر راضی رہتے ہوئے جانور کو اپنے پاس ہی رکھ لے اور اگر مشتری اس پر راضی نہ ہو تو وہ جانور کو واپس کر دے، اور ایک صاع کھجور بھی واپس کرے'')۔

مسئلہ تصریہ کی وضاحت: تصریہ باب تفعیل سے مصدر ہے اور اس کے معنی ہیں دودھ زیادہ معلوم ہونے کے لیے تھن میں روک دینا۔ حدیث مذکور میں ''تصریۃ'' کے عمل سے منع کیا گیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے بائع اپنے جانور کو مہنگے داموں فروخت کرنے کے لئے جانور کا کچھ دنوں تک دودھ نہ نکالے تاکہ مشتری دودھ کی کثرت کو دیکھ کر دھوکہ کھا جائے اور مہنگے دام کے ساتھ اُس کو خرید لے۔ اِس عمل کو ''تصریۃ'' کہتے ہیں اور جس جانور میں یہ کیا جائے اُس کو ''مصرّاۃ'' کہا جاتا ہے۔ اِس طرح کے دھوکہ کھانے کی صورت میں آپ ﷺ نے مشتری کو دو باتوں کا اختیار دیا ہے یا تو اس بیع پر راضی ہو جائے اور یا جانور واپس کر دے اور دودھ جتنا استعمال کیا ہے اس کے بدلے میں ایک صاع کھجور دے دے۔

حدیث کا خلافِ قیاس ہونا: یہ حدیث قیاس کے خلاف ہے وہ اس طرح کہ دودھ اور کھجور میں کوئی مماثلت نہیں ہے، پس قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ مشتری نے جتنا دودھ استعمال کیا ہے یا تو اس کے بدلے میں اتنا ہی دودھ دے دے یا اس کی قیمت دے دے اور یا اس دودھ کی قیمت کے بقدر کھجور دے دے۔ حدیث میں ان باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں پائی جا رہی ہے، بلکہ مشتری جتنا بھی دودھ استعمال کرے اس کے بدلے ایک صاع کھجور دینے کا حکم ہے جو کہ صراحۃً قیاس کے بھی خلاف ہے اور دیگر نصوص شرعیہ کے بھی خلاف ہے۔

دوسری بات مسئلہ تصریہ میں ائمہ کا اختلاف

● **امام مالک، شافعی اور احمد رحمہم اللہ:** حدیث کے دونوں جزوں پر عمل کرتے ہیں اور حدیث کے مطابق اگر مشتری جانور کو واپس کرنا چاہے تو جانور کو واپس کر سکتا ہے اور جتنا دودھ استعمال کیا ہے اس کے بدلے میں ایک صاع کھجور دے دے۔

● **امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ:** حدیث کے دونوں جزوں پر عمل نہیں کرتے۔ چنانچہ ان حضرات کے نزدیک نہ تو مشتری جانور کو واپس کرے گا اور نہ دودھ کے بدلے ایک صاع کھجور دے گا، البتہ بائع سے اپنا نقصان واپس لے سکتا ہے یعنی اُس نے دھوکہ کھا کر جو زائد رقم میں سودا کیا ہے وہ زائد رقم لے سکتا ہے۔

● **امام ابو یوسف اور ابن ابی لیلیٰ رحمہما اللہ:** حدیث کے پہلے جز پر عمل کرتے ہیں، چنانچہ ان حضرات کے نزدیک حدیث کے پہلے جز کے مطابق مشتری جانور کو واپس کر سکتا ہے، البتہ ایک صاع کھجور نہیں دے گا، بلکہ دودھ کی قیمت واپس کرے گا۔

تیسری بات امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا حدیث مصراۃ پر عمل نہ کرنے کی وجہ

امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ نے اس حدیث کو دو وجہوں سے ترک کیا ہے۔

پہلی وجہ: یہ ہے کہ اس حدیث کے الفاظ میں اضطراب ہے کیونکہ بعض روایات میں صَاعًا مِّنْ تَمْرٍ کا لفظ ہے اور بعض میں صَاعًا مِّنْ طَعَامٍ لَا سَمْرَاءَ یعنی گندم کے علاوہ اناج کا ایک صاع اور بعض میں مِثْلَ لَبَنِها قُمْحًا ہے یعنی دودھ کے ایک مثل گندم، اور بعض میں مِثْلَيْ لَبَنِها قُمْحًا یعنی دودھ کے دو مثل گندم اور بعض میں صَاعًا مِّنْ طَعَامٍ اور صَاعًا مِّنْ تَمْرٍ کا لفظ ہے اور بعض میں صَاعًا مِّنْ بُرٍّ لَا سَمْرَاءَ کا لفظ ہے۔ اور الفاظ حدیث میں اضطراب چونکہ حدیث کو ناقابل عمل بنادیتا ہے اس لیے امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ حدیث مصرّاۃ قرآن، حدیث اور اجماع کے معارض ہے۔

حدیث مصرّاۃ کا قرآن کے معارض ہونے پر تین آیتوں سے استدلال:

پہلی آیت: ﴿فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ﴾ (اگر کوئی شخص تم پر زیادتی کرے تو تم بھی ویسی ہی زیادتی اس پر کرو جیسی زیادتی اس نے تم پر کی ہے)۔

دوسری آیت: ﴿وَجَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ (زیادتی کا بدلہ اسی زیادتی کے برابر ہو گا)۔

تیسری آیت: ﴿وَإِنْ عاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهِ﴾ (اور اگر تم ان کو تکلیف دینا چاہو تو اتنی ہی تکلیف دو جتنی تکلیف تم کو ان سے پہنچی ہے)۔

یہ تینوں آیات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ضمان تلف شدہ چیز کے مساوی ہونا چاہیے اور ایک صاع تمر اور تلف کردہ دودھ میں کسی طرح بھی مساوات ممکن نہیں۔

حدیث مصراۃ کا حدیث کے معارض ہونے پر دو حدیثوں سے استدلال:

پہلی حدیث: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے اَلْخَرَاجُ بِالضِّمَانِ یعنی محصول ضمان کی وجہ سے ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس شخص کے ضمان میں کوئی چیز ہوتی ہے اس کا نفع اور اس سے حاصل شدہ فائدہ بھی اسی کا ہوتا ہے اور اگر نقصان ہو تو اس کا ذمہ دار بھی وہی ہو گا۔

دوسری حدیث: نَهٰى عَنْ بَيْعِ الْكَالِ بِالْكَالِ یعنی اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دَین کے بدلے دَین کی بیع سے منع کیا ہے، اور دَین کہتے ہیں ماوجب فی الذمۃ کو، یعنی وہ چیز جو ذمہ میں واجب اور ثابت ہوتی ہے اس کو دَین کہا جاتا ہے۔

ملاحظہ: وہ دودھ جس کو مشتری نے نکال کر تلف کیا ہے دو طرح کا ہے ایک وہ جو عقد بیع کے وقت جانور کے تھن میں تھا دوسرا وہ جو عقد بیع کے بعد مشتری کے ضمان اور ذمہ داری میں رہتے ہوئے اس کے تھنوں میں پیدا ہوا ہے۔ پس عقد بیع فسخ ہونے کی صورت میں اس دودھ کا مالک بائع ہو گا جو عقد بیع کے وقت تھنوں میں موجود تھا اور جو دودھ بعد میں پیدا ہوا ہے اس کا

مالک مشتری ہو گا اب آپ بتائیں کہ ایک صاع تمر دونوں طرح کے دودھ کا عوض ہے یا صرف اس دودھ کا عوض ہے جو عقد بیع کے وقت تھنوں میں تھا اگر اول ہے تو الخراج بالضمان کے مخالف ہے اس لیے کہ جو دودھ عقد بیع کے بعد تھنوں میں پیدا ہوا ہے وہ مشتری کی ملک ہے اور مشتری کی ملک اس لیے ہے کہ بیع کے بعد جانور مشتری کے ضمان میں ہے لہٰذا اس کے ضمان میں جو دودھ حاصل ہوا ہے اس کا مالک بھی مشتری ہو گا، اور جب ایسا ہے تو مشتری پر اس چیز کا ضمان واجب کیا گیا جس کا مشتری مالک ہے اور یہ بات قطعاً عقل کے مخالف ہے۔

حدیث مصرّاۃ کا اجماع کے معارض ہونے پر استدلال

حدیث مصرّاۃ اجماع کے معارض اور مخالف ہے کیونکہ اس بات پر اجماع ہے کہ ضمان دو ہی قسم کا ہوتا ہے ایک مثلی اور دوسرا معنوی (قیمت)۔ اور تمر کا صاع دونوں میں سے کوئی بھی نہیں ہے، تمر کے صاع کا دودھ کا مثل نہ ہونا تو ظاہر ہے اور دودھ کی قیمت نہ ہونا اس لیے ہے کہ حدیث میں صاع تمر کو دودھ کا بدل قرار دیا گیا ہے خواہ دودھ کم ہو یا زیادہ ہو حالانکہ قیمت کے یہ معنی نہیں ہیں، قیمت کے معنی تو یہ ہیں کہ وہ گھٹتی بڑھتی رہے، یعنی دودھ کم ضائع ہوا ہو تو کم تمر واجب ہوں، اور دودھ زیادہ ضائع ہوا ہو تو زیادہ تمر واجب ہوں۔

اَلدَّرْسُ الثَّالِثُ عَشَرَ

ثُمَّ هٰذِهِ التَّفْرِقَةُ بَيْنَ الْمَعْرُوْفِ بِالْفِقْهِ وَالْعَدَالَةِ مَذْهَبُ عِيْسٰى بْنِ أَبَانٍ، وَتَابَعَهُ أَكْثَرُ الْمُتَأَخِّرِيْنَ،
پھر یہ معروف بالفقہ اور معروف بالعدالۃ کے درمیان فرق کرنا عیسیٰ بن ابان کا مسلک ہے اور اکثر متاخرین نے اُن کی متابعت کی ہے
وَأَمَّا عِنْدَ الْكَرْخِيِّ وَمَنْ تَابَعَهُ مِنْ أَصْحَابِنَا فَلَيْسَ فِقْهُ الرَّاوِيْ شَرْطًا لِتَقَدُّمِ الْحَدِيْثِ عَلَى الْقِيَاسِ،
اور امام کرخی اور ہمارے اصحاب میں سے وہ لوگ جنہوں نے امام کرخی کی متابعت کی ہے ان کے نزدیک راوی کا فقیہ ہونا حدیث کو قیاس پر مقدم کرنے کے لئے شرط نہیں ہے،
بَلْ خَبَرُ كُلِّ رَاوٍ عَدْلٍ مُقَدَّمٌ عَلَى الْقِيَاسِ إِذَا لَمْ يَكُنْ مُخَالِفًا لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ،
بلکہ ہر عادل راوی کی خبر قیاس پر مقدّم ہوگی جبکہ وہ کتاب اللہ اور سنّتِ مشہورہ کے خلاف نہ ہو،
وَلِهٰذَا قَبِلَ عُمَرُ حَدِيْثَ حَمَلِ بْنِ مَالِكٍ فِي الْجَنِيْنِ وَأَوْجَبَ الْغُرَّةَ فِيْهِ، مَعَ أَنَّهُ مُخَالِفٌ لِلْقِيَاسِ؛
یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت حمل بن مالک کی روایت کو جنین (پیٹ میں موجود بچے پر جنایت کرنے) کے بارے میں قبول کر لیا تھا اور اُس میں "غرّہ" لازم کیا تھا، باوجود اِس کے کہ وہ قیاس کے خلاف ہے،

لِأَنَّ الْجَنِيْنَ إِنْ كَانَ حَيًّا وَجَبَتِ الدِّيَةُ كامِلَةً، وَإِنْ كَانَ مَيِّتًا فَلَا شَيْءَ فِيْه. وَأَمَّا حَدِيْثُ الْوُضُوءِ
اِس لئے کہ جَنین اگر زندہ تھا تو (اس کو مارنے کی وجہ سے) کامل دِیت لازم ہونی چاہیئے تھی اور اگر مردہ تھا تو اُس میں کچھ لازم نہ ہونا چاہیئے تھا۔ اور نماز میں
عَلٰی مَنْ قَهْقَهَ فِي الصَّلَاةِ فَهُوَ وَإِنْ كَانَ مُخَالِفًا لِلْقِيَاسِ، لٰكِنْ رَوَاهُ عِدَةٌ مِّنَ الصَّحَابَةِ الْكُبَرَاءِ
قہقہہ مارنے والے پر وضولازم ہونے کی حدیث اگرچہ قیاس کے خلاف ہے لیکن اُسے متعدد کِبار صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے روایت کیا ہے،
كَجَابِرٍ وَأَنَسٍ وَغَيْرِهِمَا، وَلِذَا كَانَ مُقَدَّمًا عَلَى الْقِيَاسِ.
جیسے: حضرت جابر اور حضرت انس رضی اللہ عنہما وغیرہ۔ اور اِسی لئے وہ (قہقہہ فی الصلوٰۃ کی حدیث) قیاس پر مقدّم ہو گئی۔

تیرہواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: حدیث کو قیاس پر مقدم کرنے کے لئے راوی کے فقیہ ہونے کی شرط میں علمائے اصولیین کا اختلاف اور دلائل

دوسری بات: ایک اعتراض اور اس کا جواب

پہلی بات حدیث کو قیاس پر مقدم کرنے کے لئے راوی کے فقیہ ہونے کی شرط میں علمائے اصولیین کا اختلاف اور دلائل

حدیث کو قیاس پر مقدم کرنے اور ترجیح دینے کے لیے راوی کے فقیہ ہونے کی شرط (یعنی راوی اگر فقیہ ہو تو اُس کی روایت کو قیاس پر مقدّم کریں گے اور اگر فقیہ نہ ہو تو قیاس کو مقدم کیا جائے گا) میں علمائے اصولیین میں اختلاف ہے۔

اختلافِ علمائے اصولیین:

عیسیٰ بن ابان رحمہ اللہ اور اکثر متأخرین کا مذہب: روایت کو قیاس پر مقدّم کرنے کے لئے راوی کا فقیہ ہونا شرط ہے۔

امام کرخی رحمہ اللہ اور علمائے احناف کا مذہب: روایت کو قیاس پر مقدّم کرنے کے لئے راوی کا فقیہ ہونا شرط نہیں، پس روایت کو قیاس پر ہر صورت میں مقدم کیا جائے گا، خواہ راوی فقیہ ہو یا غیر فقیہ۔ بس اتنا ضروری ہے کہ راوی عادل ہو اور اُس کی روایت کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف نہ ہو۔

امام کرخی رحمہ اللہ اور علمائے احناف کی دلیل: غُرّہ واجب ہونے کا مسئلہ ہے۔

غُرّہ واجب ہونے کا مسئلہ: حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے اُس حاملہ عورت کے بارے میں مشورہ کیا جس کو کوئی مارے اور اُس مارنے کی وجہ سے پیٹ کا بچہ مر جائے، تو اُس پر کیا لازم ہو گا؟ حضرت حمل بن مالک رضی اللہ عنہ جو کہ ایک غیر فقیہ صحابی ہیں، اُنہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ سنایا جو اسی طرح کے ایک واقعہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا کہ اُس پر غرّہ لازم ہو گا، یعنی ۵۰۰ دراہم۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اُن کی بات کو سن کر "ایجابِ غرّہ" کا فیصلہ صادر فرمایا۔

غُرّہ واجب کرنے کے مسئلہ کا خلافِ قیاس ہونا: یہ مسئلہ یعنی غرّہ کا واجب کرنا، دیکھا جائے تو عقلاً قیاس کے خلاف ہے۔ وہ اِس طرح کہ ساقط ہونے والا بچہ یا تو زندہ پیدا ہو کر مرے گا یا مردہ حالت میں پیدا ہو گا۔ اگر زندہ حالت میں پیدا ہو کر مرے تو مکمل دیت (۱۰۰۰۰ دراہم) لازم ہونی چاہیئے، جبکہ غرہ کی مقدار کُل دیت کا بیسواں حصہ ہے یعنی ۵۰۰ دراہم ہے۔ اور اگر بچہ مردہ حالت ہی میں پیدا ہو تو کچھ بھی لازم نہ ہونا چاہیئے، لیکن قیاس کے خلاف ہونے کے باوجود ایک غیر فقیہ راوی کی روایت پر عمل کرتے ہوئے غرّہ کو لازم کیا گیا، اس سے معلوم ہوا کہ خبر واحد کو بہر حال قیاس پر مقدّم کریں گے، اگرچہ راوی غیر فقیہ ہی کیوں نہ ہو۔

دوسری بات ایک اعتراض اور اس کا جواب

اعتراض: حدیث قہقہہ فی الصلاۃ قیاس کے خلاف ہے، وہ اس طرح کہ نماز کی حالت میں قہقہہ لگانے سے بظاہر کوئی حدث لاحق نہیں ہوتا ہے اور نہ اور کوئی وضو توڑنے والا سبب پایا گیا، اس کے باوجود نماز اور وضو دونوں کے اعادہ کا حکم دیا گیا ہے جو کہ خلاف قیاس ہے، اور اس کے راوی حضرت معبد خزاعی رضی اللہ عنہ ہیں جو کہ فقیہ نہیں ہیں اس کے باوجود اس روایت پر عمل کیا گیا اور قیاس کو ترک کیا گیا، جب کہ پہلے یہ بات گذر چکی ہے کہ راوی جب غیر فقیہ ہو اور اس کی روایت قیاس کے خلاف ہو تو اس روایت پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ پس قاعدہ کی رُو سے حدیث کو ترک کر کے قیاس پر عمل کرنا چاہیئے تھا، حالانکہ یہاں ایسا نہیں کیا گیا بلکہ حدیث پر ہی عمل کیا گیا ہے۔ ایسا کیوں کیا گیا؟

جواب: ضابطہ کے مطابق یہاں بھی قیاس پر عمل کرنا چاہیئے تھا، لیکن یہاں حدیث کو اس لئے اختیار کیا گیا ہے کہ اِس روایت کو نقل کرنے والے کِبار صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت ہے، پس جب اتنے صحابہ کرام روایت کو نقل کرنے والے ہوں تو اُس کے مقابلے میں قیاس کو کیسے ترجیح دی جا سکتی ہے۔

اَلدَّرْسُ الرَّابِعُ عَشَرَ

وَإِنْ كَانَ مَجْهُولًا أَيْ فِي رِوَايَةِ الْحَدِيْثِ وَالْعَدَالَةِ لَا فِي النَّسَبِ بِأَنْ لَّمْ يُعْرَفْ إِلَّا بِحَدِيْثٍ أَوْ حَدِيْثَيْنِ
اور اگر راوی مجہول ہو، یعنی حدیث کی روایت کرنے اور عدالت میں، نہ کہ نسب میں، اِس طور پر کہ وہ راوی صرف ایک یا دو حدیثوں میں پہچانے گئے ہوں،
كَوَابِصَةِ بْنِ مَعْبَدٍ، فَحَالُهُ لَا يَخْلُو عَنْ خَمْسَةِ أَقْسَامٍ فَإِنْ رَوٰى عَنْهُ السَّلَفُ أَوِ اخْتَلَفُوْا فِيْهِ أَوْ سَكَتُوْا
جیسا کہ حضرت وابصہ بن معبد رضی اللہ عنہ، اُس کا حال پانچ قسموں سے خالی نہیں، پس اگر اُس راوی سے اَسلاف نے نقل کیا ہو یا اُس کے بارے میں اختلاف کیا ہو یا اُس پر طعن کرنے سے خاموشی اختیار کی ہو
عَنِ الطَّعْنِ صَارَ كَالْمَعْرُوْفِ فِي كُلٍّ مِّنَ الْاَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ؛ لِأَنَّ رِوَايَةَ السَّلَفِ شَاهِدَةٌ بِصِحَّتِهِ،
تو وہ تینوں ہی اقسام میں معروف راوی کی طرح ہے، اِس لئے کہ اَسلاف کا (اُس سے) نقل کرنا اُس کے صحیح ہونے کی گواہی دینے والا ہے
وَالسُّكُوْتُ عَنِ الطَّعْنِ بِمَنْزِلَةِ قُبُوْلِهِمْ، فَلِذَا يُقْبَلُ. وَأَمَّا الْمُخْتَلَفُ فِيْه فَأَوْرَدُوْا فِيْ مِثَالِهِ
اور طعن کرنے سے خاموشی اختیار کرنا اُن کے قبول کرنے کی مانند ہے، پس اِسی لئے اُس کی روایت کو قبول کیا جائے گا۔ اور بہر حال وہ راوی جو کہ مختلف فیہ ہے پس اُس کی مثال میں علماء یہ مثال لاتے ہیں
مَا رُوِيَ: أَنَّ ابْنَ مَسْعُوْدٍ سُئِلَ عَمَّنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَلَمْ يُسَمِّ لَهَا مَهْرًا حَتّٰى مَاتَ عَنْهَا، فَاجْتَهَدَ
جو حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جب اُن سے اُس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا کہ جس نے کسی عورت سے نکاح کیا ہو اور اُس کے لئے مہر مقرر نہ کیا ہو، یہاں تک کہ انتقال کر جائے تو حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک مہینے تک
شَهْرًا وَقَالَ بَعْدَ ذٰلِكَ: مَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ شَيْئًا، وَلٰكِنْ أَجْتَهِدُ بِرَأْيِيْ، فَإِنْ أَصَبْتُ
غور کیا، پھر اُس کے بعد فرمایا کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ نہیں سنا، لیکن میں اپنی رائے سے اجتہاد کر کے یہ کہتا ہوں،
فَمِنَ اللّٰهِ، وَإِنْ أَخْطَأْتُ فَمِنِّيْ وَمِنَ الشَّيْطَانِ، أَرٰى لَهَا مَهْرَ مِثْلِ نِسَائِهَا، لَا وَكَسَ وَلَا شَطَطَ، فَقَامَ
اگر میں درستگی کو پہنچا، تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور اگر مجھ سے غلطی ہوئی تو وہ میری اور شیطان کی جانب سے ہو گی (فرمانے لگے کہ) میں اُس عورت کے لئے وہ مہر سمجھتا ہوں جو اُس جیسی عورتوں کا ہے بغیر کسی کمی بیشی کے۔
مَعْقِلُ بْنُ سِنَانٍ وَقَالَ: أَشْهَدُ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَضٰى فِي بِرْدَعٍ بِنْتِ وَاشِقٍ مَثْلَ قَضَائِكَ، فَسُرَّ
تو حضرت معقِل بن سنان رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے اور فرمایا: میں قسم کھا کر کہتا ہوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بِردَع بنت واشق کے

بارے میں آپ کے فیصلے جیسا فیصلہ فرمایا تھا۔
ابْنُ مَسْعُوْدٍ سُرُورًا لَمْ يُرَ مِثْلَهُ قَطُّ؛ لِمُوَافَقَةِ قَضَائِهِ قَضَاءَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ. وَرَدَّهُ عَلِيٌّ وَقَالَ:
عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اتنا خوش ہوئے کہ اِس جیسا خوش آپ کو کبھی نہیں دیکھا گیا، اِس لئے کہ اُن کا فیصلہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے موافق ہو گیا تھا۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اُس کو (یعنی حضرت معقل بن سنان رضی اللہ عنہ کی خبر واحد کو) رد کرتے ہوئے فرمایا کہ
مَا نُصْغِيْ بِقَوْلِ أَعْرَابِيٍّ بَوَّالٍ عَلٰى عَقِبَيْهِ، وَحَسْبُهَا الْمِيْرَاثُ وَلَا مَهْرَ لَهَا؛ لِمُخَالَفَةِ رَأْيِهِ وَهُوَ أَنَّ
"ہم ایک بدّو کی بات پر کیسے توجہ دے سکتے ہیں جو اپنے ایڑیوں پر پیشاب کرنے والا ہے، اُس عورت کے لئے میراث کافی ہے اور کوئی مہر نہیں"۔ (اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا خبرِ واحد کو ردّ کرنا اِس لئے تھا) کیونکہ یہ اُن کی رائے کے مخالِف تھا
الْمَعْقُوْدَ عَلَيْهِ عَادَ إِلَيْهَا مُسَلَّمًا، فَلَا تَسْتَوْجِبُ بِمُقَابَلَتِهِ عِوَضًا، كَمَا لَوْ طَلَّقَهَا قَبْلَ الدُّخُولِ
اور وہ یہ ہے کہ معقود علیہ (یعنی وہ ملکِ بضع جس پر عقد کیا گیا ہے وہ) عورت کے پاس صحیح سالم واپس لوٹ گیا ہے، پس وہ عورت اُس کے مقابلے میں کسی عوض کو لازم نہیں کر سکتی، جیسا کہ اگر وہ مرد وطی کرنے سے پہلے عورت کو طلاق دے دیتا
وَلَمْ يُسَمِّ لَهَا مَهْرًا. فَعَلِيٌّ رضی اللہ عنہ عَمِلَ هٰهُنَا بِالرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ، وَقَدَّمَهُ عَلٰى خَبَرِ الْوَاحِدِ، وَنَحْنُ عَمِلْنَا
اور اُس نے عورت کے لئے کوئی مہر مقرر نہ کیا ہوتا (تو سوائے متعہ کے عورت کے لئے کچھ نہ ہوتا) پس حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یہاں رائے اور قیاس پر عمل کیا ہے اور اُس کو خبرِ واحد پر مقدّم کیا ہے۔
بِحَدِيْثِ مَعْقِلِ بْنِ سِنَانٍ رضی اللہ عنہ؛ لِأَنَّ الثِّقَاتِ مِنَ الْفُقَهَاءِ كَعَلْقَمَةَ وَمَسْرُوْقٍ وَالْحَسَنِ لَمَّا رَوَوْا
اور ہم حضرت معقِل بن سنان رضی اللہ عنہ کی خبرِ واحد پر عمل کرتے ہیں، اِس لئے کہ ثقہ درجہ کے فقہاء جیسا کہ حضرت علقمہ، حضرت مسروق، حضرت حسن بصری رحمہ اللہ نے جب اُن (حضرت معقِل بن سنان رضی اللہ عنہ)
عَنْهُ صَارَ كَالْمَعْرُوْفِ بِالْعَدَالَةِ وَهُوَ مُؤَكَّدٌ بِالْقِيَاسِ، وَهُوَ أَنَّ الْمَوْتَ يُؤَكِّدُ مَهْرَ الْمِثْلِ كَمَا يُؤَكِّدُ الْمُسَمّٰى.
سے روایت نقل کی ہے تو وہ معروف بالعدالۃ کی طرح ہو گئے اور وہ قیاس سے مؤکّد بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ موت مہرِ مثل کو مؤکّد (پختہ) کر دیتا ہے جیسا کہ مقررہ مہر کو مؤکّد کر دیتا ہے۔

چودھواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی مگر اس سے پہلے ایک تمہیدی بات ملاحظہ فرمالیں۔

تمہیدی بات: راوی روایت حدیث اور عدالت میں مجہول ہو نہ کہ نسب میں مجہول ہو، اس طور پر کہ اُن سے ایک یا دو حدیثیں ثابت ہوں جیسے وابصہ بن معبد رضی اللہ عنہ جو کہ روایتِ حدیث کے اعتبار سے مجہول ہیں۔

اب یہاں سے آج کے درس کی دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: راوی کے مجہول ہونے کی پانچ اقسام کا اجمالاً ذکر

دوسری بات: راوی کے مجہول ہونے کی پہلی تین اقسام، ان کا حکم اور دوسری قسم کی مثال

پہلی بات راوی کے مجہول ہونے کی پانچ اقسام کا اجمالاً ذکر

راوی کے مجہول ہونے کی پانچ اقسام ہیں۔

پہلی قسم: راوی متّفق علیہ ہو یعنی اَسلاف نے اُس کی روایت کو نقل کیا ہو ہو۔

دوسری قسم: راوی مختلف فیہ ہو یعنی اَسلاف کا اُس کی روایت کو قبول کرنے میں اختلاف ہو۔

تیسری قسم: راوی مسکوت عنہ ہو یعنی اَسلاف کا اُس پر طعن کے بارے میں سکوت ہو۔

چوتھی قسم: راوی مردود عند السّلف ہو یعنی اَسلاف نے اُس پر رد کیا ہو۔

پانچویں قسم: راوی غیر مُظہر فی السّلف ہو یعنی اَسلاف تک اُس کی روایت پہنچی ہی نہیں ہو گی۔

دوسری بات راوی کے مجہول ہونے کی پہلی تین اقسام، ان کا حکم اور دوسری قسم کی مثال

راوی کے مجہول ہونے کی پہلی تین اقسام یہ ہیں۔

(۱)...... اَسلاف نے اُس کی روایت کو بالاتفاق نقل کیا ہو۔

(۲)...... اَسلاف کا اُس کی روایت کو قبول کرنے میں اختلاف ہو۔

(۳)...... اَسلاف کا اُس پر طعن کے بارے میں سکوت ہو۔

حکم: مذکورہ تینوں اقسام کا حکم یہ ہے کہ ایسے راوی کی روایت معروف کی دوسری صورت (معروف بالعدالۃ دون الفقیہ، یعنی راوی عادل ہو، فقیہ نہ ہو) کی طرح ہے۔

مجہول کی پہلی تین اقسام میں سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے صرف دوسری قسم یعنی راوی کے مختلف فیہ ہونے کی مثال ذکر کی ہے، پہلی قسم اور تیسری قسم کی مثالیں اس لئے ذکر نہیں کی کیونکہ یہ ظاہر تھیں۔

دوسری قسم راوی کے مختلف فیہ ہونے کی مثال: حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے ایک دفعہ یہ سوال کیا گیا کہ ایسا شخص جس نے بیوی کا مہر مقرر نہ کیا ہو اور رخصتی سے قبل انتقال کر جائے تو بیوی کا کیا مہر ہو گا؟ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے ایک مہینے تک غور کیا، پھر فرمایا کہ میں نے اس بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ نہیں سنا، لیکن میں اپنے اجتہاد سے ایک بات کہتا ہوں، اگر وہ درست ہوئی تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور اگر مجھ سے غلطی ہوئی تو وہ میری اور شیطان کی جانب سے ہو گی۔

فرمانے لگے کہ میں یہ سمجھتا ہوں کہ اُس کے لئے بغیر کسی کمی بیشی کے مہرِ مثل ہونا چاہیئے۔ حضرت معقِل بن سنان رضی اللہ عنہ یہ سن کر کھڑے ہوئے اور فرمایا: میں قسم کھا کر کہتا ہوں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے اس طرح کے ایک واقعہ میں بردع بنت واشق کے بارے میں یہی فیصلہ فرمایا تھا جو آپ نے کیا ہے۔ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما یہ سن کر اتنا خوش ہوئے کہ ایسی خوشی آپ پر کبھی نہیں دیکھی گئی۔ لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ نے معقل بن سنان رضی اللہ عنہ کی خبر واحد کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ ہم ایک بدّو کی بات پر کیسے توجہ دے سکتے ہیں، چنانچہ اُنہوں نے مسئلہ کے بارے میں فرمایا: **حَسْبُها الْمِيْرَاثُ وَلَا مَهْرَ لَهَا**۔ عورت کے لئے صرف میراث ہوگی، مہر نہیں ہوگا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنی رائے اور قیاس پر عمل کیا اور خبر واحد کو قبول نہیں کیا۔

مثال کی وضاحت: مثالِ مذکور میں حضرت معقل بن سنان رضی اللہ عنہ کی روایت کو قبول کرنے میں اسلاف یعنی عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے درمیان اختلاف ہوا ہے، پس حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یہاں رائے اور قیاس پر عمل کیا ہے اور اُس کو خبرِ واحد پر مقدّم کیا ہے۔ جب کہ ہم حضرت معقِل بن سنان رضی اللہ عنہ کی خبرِ واحد پر عمل کرتے ہیں، اِس لئے کہ ثقہ درجہ کے فقہاء جیسا کہ حضرت علقمہ، حضرت مسروق، حضرت حسن بصری رحمہ اللہ نے جب حضرت معقِل بن سنان رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی ہے تو وہ معروف بالعدالۃ کی طرح ہوگئے لہٰذا ضابطہ کے مطابق ایسے راوی کی روایت معروف بالعدالۃ دون الفقیہ کی طرح ہوگی اور وہ قیاس سے مؤکد بھی ہے پس جب ہم نے دیکھا کہ یہ روایت قیاس کے مطابق ہے یا خلاف تو یہ نظر آیا کہ یہ قیاس کے مطابق ہے، اس لئے کہ بیوہ عورت کے لیے جب مہر مقرر ہو تو بالاتفاق عورت کو پورا مہر ملتا ہے تو مہر مقرر نہ ہونے کی صورت میں بھی مہر مثل پورا ملنا چاہیئے، اس لئے کہ موت مہرِ مثل کو مؤکّد (پختہ) کر دیتی ہے جیسا کہ مقررہ مہر کو مؤکّد کر دیتی ہے۔ اور وہ دونوں صورتوں میں پیش آ رہی ہے۔

اَلدَّرْسُ الْخَامِسُ عَشَرَ

وَإِنْ لَّمْ يَظْهَرْ مِنَ السَّلَفِ إِلَّا الرَّدُّ كَانَ مُسْتَنْكَرًا، فَلَا يُقْبَلُ، وَهٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الرَّابِعُ مِنَ الْمَجْهُوْلِ،
اور اگر اَسلاف سے سوائے ردّ کے کچھ ظاہر نہ ہو تو اُسے مُنکَر کہا جائے گا، پس وہ قابلِ قبول نہ ہوگی۔ اور یہ (راوی کے) مجہول (ہونے) کی چوتھی قسم ہے
وَمِثَالُهُ مَا رَوَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ قَيْسٍ رضی اللہ عنہا: أَنَّ زَوْجَهَا طَلَّقَهَا ثَلَاثًا وَلَمْ يُفْرِضْ لَهَا رَسُوْلُ اللهِ ﷺ
اور اِس کی مثال وہ روایت ہے جو حضرت فاطمہ بنتِ قیس رضی اللہ عنہا نے نقل کی ہے کہ اُن کے شوہر نے اُنہیں تین طلاق دیدی تھی
سُكْنىٰ وَلَا نَفَقَةَ، وَرَدَّهُ عُمَرُ وَقَالَ: لَا نَدَعُ كِتَابَ رَبِّنَا وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا بِقَوْلِ امْرَأَةٍ، لَا نَدْرِيْ
اور نبی کریم ﷺ نے اُن کے لئے سکنیٰ اور نفقہ کچھ مقرر نہ فرمایا تھا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اُن (کی بات) کو ردّ کرتے ہوئے فرمایا: ہم اپنے ربّ کی کتاب اور اپنے نبی کی سنّت کو (محض) ایک عورت کی بات پر نہیں چھوڑ سکتے، ہمیں نہیں معلوم کہ

أَصَدَقَتْ أَمْ كَذَبَتْ، أَحَفِظَتْ أَمْ نَسِيَتْ؛ فَإِنِّيْ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ يَقُوْلُ: «لَهَا النَّفَقَةُ
وہ صحیح کہہ رہی ہیں یا غلط، انہیں (صحیح طرح) یاد ہے یا بھول گئی ہیں، اِس لئے کہ میں نے نبی کریم ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ایسی عورت کے لئے نفقہ
وَالسُّكْنٰى». وَقَدْ قَالَ ذٰلِكَ عُمَرُ بِمَحْضَرٍ مِّنَ الصَّحَابَةِ فَلَمْ يُنْكِرْهُ أَحَدٌ، فَكَانَ إِجْمَاعًا عَلٰى أَنَّ
اور سکنیٰ مقرر ہے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ بات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مجمع میں فرمائی تھی اور کسی نے اُن کی بات کا اِنکار بھی نہ کیا تھا، پس یہ اجماع ہو گیا اِس بات پر کہ
الْحَدِيْثَ مُسْتَنْكَرًا، وَلٰكِنْ قِيْلَ: أَرَادَ عُمَرُ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْقِيَاسَ عَلَى الْحَامِلِ الْمَبْتُوتَةِ
یہ (حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا) کی حدیث مُنکَر ہے۔ لیکن کہا گیا ہے کہ کتاب اللہ اور سنت سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مراد (مطلّقہ مبتوتہ غیر حاملہ کو) حاملہ مبتوتہ (وہ حاملہ عورت جو بائنہ یا مغلّظہ ہو) پر
وَعَلَى الْمُعْتَدَّةِ عَنْ طَلَاقٍ رَجْعِيٍّ بِجَامِعِ الْاِحْتِبَاسِ، وَقِيْلَ: بَيَّنَ السُّنَّةِ هُوَ بِنَفْسِهِ، وَأَرَادَ بِالْكِتَابِ
اور معتدّہ رجعیہ (یعنی طلاقِ رجعی کی معتدّہ) پر قیاس کرنا ہے علّتِ جامعہ "احتباس" کی وجہ سے۔ اور کہا گیا ہے کہ سنّت تو خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بیان کر دی اور کتاب اللہ سے مراد سکنیٰ کے بارے میں
قَوْلَهُ تَعَالٰى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ﴾ فِي بَابِ السُّكْنٰى وَقَوْلَهُ تَعَالٰى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ
اللہ تعالیٰ کا یہ اِرشاد ہے: "اُن عورتوں کو اُن کے گھروں سے نہ نکالو"۔ اور نفقہ کے بارے میں یہ اِرشاد ہے: "اور مطلّقہ عورتوں کو
بِالْمَعْرُوفِ﴾ فِي بَابِ النَّفَقَةِ. **وَإِنْ لَّمْ يَظْهرْ** هٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الْخَامِسُ مِنَ الْمَجْهُوْلِ أَيْ إِنْ لَّمْ يَظْهَرْ
قاعدے کے مطابق فائدہ پہنچانا (متقیوں پر اُن کا حق ہے)"۔ اور اگر (راوی کی حدیث) ظاہر نہ ہو۔ یہ (راوی کے) مجہول (ہونے) کی پانچویں قسم ہے، یعنی راوی کی حدیث
حَدِيْثُهُ **فِي السَّلَفِ فَلَمْ يُقَابَلْ بِرَدٍّ وَلَا قُبُولٍ يَجُوْزُ الْعَمَلُ بِهِ وَلَا يَجِبُ** بِشَرْطِ إِنْ لَّمْ يَكُنْ مُخَالِفًا
اَسلاف میں ظاہر ہی نہ ہو (جس کے نتیجے میں) ردّ اور قبول کے ذریعہ اُس حدیث کا تقابل بھی نہ کیا گیا ہو تو اُس پر عمل کرنا جائز ہے اور واجب نہیں۔ بشرطیکہ وہ حدیث قیاس کے مخالف نہ ہو۔
لِلْقِيَاسِ، وَفَائِدَةُ إِضَافَةِ الْحُكْمِ حِيْنَئِذٍ إِلَى الْحَدِيْثِ دُوْنَ الْقِيَاسِ: أَنْ لَّا يَتَمَكَّنَ الْخَصْمُ فِيْهِ
اور اُس وقت (جبکہ حدیث قیاس کے مخالف نہ ہو) حکم کی نسبت کا فائدہ قیاس کو چھوڑ کر حدیث کی طرف کرنے میں یہ ہے کہ خصم (قیاس کا مُنکر) اس صورت میں

مَا يَتَمَكَّنُ فِي الْقِيَاسِ مِنْ مَنْعِ هٰذَا الْحُكْمِ.
حکم کو منع کرنے پر وہ قدرت نہ حاصل کر سکے جو وہ قیاس کی صورت میں کر سکتا ہے۔

پندرہواں درس

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: راوی مجہول کی چوتھی قسم، اس کا حکم اور مثال

دوسری بات: حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فرمان کے دو مطالب اور ان کی وضاحت

تیسری بات: راوی مجہول کی پانچویں قسم اور اس کا حکم

چوتھی بات: ایک اعتراض اور اس کا جواب

پہلی بات راوی مجہول کی چوتھی قسم، اس کا حکم اور مثال

راوی مجہول کی چوتھی قسم: اگر راوی ایسا ہو کہ اُس کی روایت کو اسلاف نے رد کر دیا ہو۔

حکم: اگر راوی ایسا ہو کہ اُس کی روایت کو اسلاف نے رد کر دیا ہو تو اُس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی اور اسے مستنکر (ناپسندیدہ) کہا جائے گا۔

مثال: حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کو اُن کو شوہر نے تین طلاقیں دے دی تھیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کے لئے نفقہ اور سکنیٰ دونوں میں کوئی چیز مقرر نہیں کی، پس اسی لئے وہ اپنے واقعہ سے استدلال کرتے ہوئے یہ مسئلہ لوگوں میں بتایا کرتی تھیں کہ جس عورت کو تین طلاقیں واقع ہو جائیں اُس کو نہ نفقہ ملے گا اور نہ سکنیٰ۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کی روایت کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ: لَا نَدَعُ كِتَابَ رَبِّنَا وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا بِقَوْلِ امْرَأَةٍ لَا نَدْرِيْ أَصَدَقَتْ أَمْ كَذَبَتْ، أَحَفِظَتْ أَمْ نَسِيَتْ؟ (ہم اللہ کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت کو ایک عورت کی بات پر چھوڑ نہیں سکتے جس کے بارے میں ہمیں نہیں معلوم کہ وہ صحیح کہہ رہی ہیں یا غلط، انہیں صحیح طرح یاد بھی ہے یا بھول گئی ہیں)۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ بات چونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک بڑی جماعت کے ہوتے ہوئے کی تھی اور کسی صحابی نے اُن کی بات کا اِنکار بھی نہ کیا تھا اِس لئے گویا حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اِس پر اجماع ہو گیا، لہٰذا حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی یہ روایت قبول نہیں کی جائے گی۔

دوسری بات حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فرمان کے دو مطالب اور ان کی وضاحت

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فرمان «لَا نَدَعُ كِتَابَ رَبِّنَا وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا بِقَوْلِ امْرَأَةٍ ... إلخ» کے دو مطلب بیان کیے گئے ہیں۔

پہلا مطلب: حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے در اصل حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی صورت یعنی مبتوتہ حائلہ (غیر حاملہ) کو مبتوتہ حاملہ اور مطلقہ رجعیہ پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح مبتوتہ حاملہ اور مطلّقہ رجعیہ محبوس ہوتی ہیں اور عدّت کے دوران کہیں اور نکاح نہیں کر سکتیں اِسی طرح مبتوتہ حائلہ بھی عدّت کے دوران محبوس اور مقیّد ہوتی ہے، اور جیسے مبتوتہ حاملہ اور مطلّقہ رجعیہ کے لئے بالاتفاق نفقہ اور سکنیٰ ہے اسی طرح مبتوتہ حائلہ کے لئے بھی احتباس کی وجہ سے نفقہ اور سکنیٰ لازم ہونا چاہیئے۔ اور قیاس چونکہ کتاب اللہ اور سنت سے ثابت ہے لہٰذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مراد یہ ہے ہم محض عورت کے کہنے کی وجہ سے قیاس کرنے کو کیسے ترک کر سکتے ہیں جو کہ کتاب اللہ اور سنت سے ثابت ہے۔

دوسرا مطلب: حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بات کا مطلب مطلقہ کے لئے عدّت کے دوران نفقہ اور سکنیٰ کا قرآن و سنت سے ثابت ہونا ہے، جیسا کہ سکنیٰ کا واجب ہونا قرآن کی آیت ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ﴾ سے ثابت ہے اور اسی طرح نفقہ کا واجب ہونا قرآن کی آیت ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ﴾ سے ثابت ہے۔ اور سکنیٰ اور نفقہ کا سنت سے ثابت ہونے کی روایت خود عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ يَقُوْلُ: «لَهَا النَّفَقَةُ وَالسُّكْنٰى» ہے۔ گویا اُن کی مراد یہ ہے کہ ہم ایک عورت کی بات کی وجہ سے ایک ایسے حکم کو کیسے ترک کر سکتے ہیں جو حکم کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے۔

تیسری بات راوی مجہول کی پانچویں قسم اور اس کا حکم

راوی مجہول کی پانچویں قسم: یہ ہے کہ راوی کی روایت اَسلاف تک نہ پہنچی ہو اور اس کا رد یا قبول ظاہر نہ ہو۔

حکم: راوی مجہول کی روایت اگر قیاس کے مطابق ہو تو روایت پر عمل کرنا جائز ہے واجب نہیں اور اگر روایت قیاس کے خلاف ہو تو قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

واجب اِس لئے نہیں کیونکہ اَسلاف میں اُس راوی کی روایت ظاہر نہ ہونے کی وجہ سے ایک گونہ شبہ پیدا ہو گیا، لہٰذا عمل کرنا جائز تو ہو گا لیکن واجب نہیں۔

چوتھی بات ایک اعتراض اور اس کا جواب

اعتراض: روایت اگر قیاس کے مطابق ہو تو روایت پر عمل کرتے ہیں اور اگر قیاس کے خلاف ہو تو قیاس پر عمل کیا جاتا ہے، تو اِس سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اصل عمل قیاس پر ہے روایت پر عمل ہے ہی نہیں، پھر اس طرح کیوں نہیں کہا جاتا کہ قیاس پر عمل کیا جائے گا؟

جواب: اصل میں یہ انداز اِس لئے اختیار کیا گیا تاکہ قیاس کے منکرین اُس صورت میں جبکہ روایت قیاس کے مطابق ہو، یہ کہہ کر حکم کا انکار نہ کر سکیں کہ یہ تو قیاس سے ثابت شدہ مسئلہ ہے۔ یعنی جب روایت قیاس کے مطابق ہو گی تو ہم یہی کہیں گے یہ قیاس پر عمل نہیں کیا جا رہا، بلکہ روایت پر عمل ہے تاکہ منکرینِ قیاس حکم کا انکار نہ کر سکیں۔

اَلدَّرْسُ السَّادِسُ عَشَرَ

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ تَقْسِيْمِ الرَّاوِيْ شَرَعَ فِيْ شَرَائِطِهِ، فَقَالَ: **وَإِنَّمَا جُعِلَ الْخَبَرُ حُجَّةً بِشَرَائِطِهِ**

اور جب مصنف رحمہ اللہ راوی کی تقسیم کے بیان سے فارغ ہو گئے تو راوی کی شرائط کو بیان کرنے میں شروع ہو رہے ہیں، چنانچہ فرمایا: اور بے شک خبر (واحد) کو حجّت بنایا جاتا ہے راوی میں کچھ شرائط کے

فِي الرَّاوِيْ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ: الْعَقْلُ وَالضَّبْطُ وَالْعَدَالَةُ وَالْإِسْلَامُ، فَالْعَقْلُ وَهُوَ نُوْرٌ فِي بَدَنِ الْآدَمِيِّ

(پائے جانے کے) ساتھ اور وہ چار ہیں: عقل، ضبط، عدالت، اور اِسلام۔ پس عقل وہ نور ہے جو انسان کے بدن (سر یا دل) میں

يُضِيْءُ بِهِ طَرِيْقٌ يَبْتَدِأُ بِهِ مِنْ حَيْثُ يَنْتَهِي إِلَيْهِ دَرْكُ الْحَوَاسِّ، أَيْ نُوْرٌ يُضِيْءُ بِسَبَبِ ذٰلِكَ النُّوْرِ

ہوتا ہے، اُس کے ذریعہ ایسا راستہ روشن ہوتا ہے جس کی ابتداء اُس جگہ سے ہوتی ہے جہاں پر حواس (خمسہ) کا اِدراک ختم ہو جاتا ہے۔ یعنی وہ نور جس کے سبب سے

طَرِيْقٌ يَبْتَدِأُ بِذٰلِكَ الطَّرِيْقِ مِنْ مَكَانٍ يَنْتَهِي إِلٰى ذٰلِكَ الْمَكَانِ دَرْكُ الْحَوَاسِّ مَثَلًا، لَوْ نَظَرَ

ایسا راستہ روشن ہو جو راستہ ایسی جگہ سے شروع ہوتا ہو جس جگہ پر حواس (خمسہ) کا اِدراک ختم ہو جاتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص

أَحَدٌ إِلٰى بِنَاءٍ رَفِيْعٍ اِنْتَهٰى دَرْكُ الْبَصَرِ إِلَى الْبِنَاءِ، ثُمَّ يَبْتَدِأُ مِنْه طَرِيْقٌ إِلٰى أَنَّهُ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ صَانِعٍ

کسی بلند عمارت کو دیکھے تو اس کے دیکھنے کا اِدراک عمارت ہی تک ختم ہو جائے گا، پھر اُس سے ایک راستہ شروع ہو گا اِس

ذِيْ عِلْمٍ وَحِكْمَةٍ، فَمُبْتَدَأُ الْعُقُوْلِ هُوَ مُنْتَهَى الْحَوَاسِّ، وَهٰذَا فِيْمَا كَانَ الْاِنْتِقَالُ مِنَ الْمَحْسُوْسِ

بات کا کہ اس عمارت کا یقیناً کوئی بنانے والا بھی ہے جو صاحبِ علم اور صاحبِ حکمت ہے، پس عقلوں کی ابتداء وہی ہے جو حواس کی انتہاء ہے۔ اور یہ اُس وقت ہے جبکہ محسوس سے

إِلٰى مَعْقُوْلٍ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ مَعْقُوْلًا صَرْفًا فَإِنَّمَا يَبْتَدِأُ بِهِ طَرِيْقُ الْعِلْمِ مِنْ حَيْثُ يُوجَدُ، **فَيَتَبَدَّى**

معقول کی جانب منتقل ہونے کا معاملہ ہو (جیسا کہ عمارت کی مثال میں ہے) اور اگر (وہ امرِ مدرَک) صرف معقول ہو تو اُس سے علم کا راستہ وہیں سے شروع ہو گا جہاں سے وہ پایا جاتا ہے۔

الْمَطْلُوْبُ لِلْقَلْبِ، فَيُدْرِكُهُ الْقَلْبُ بِتَأَمُّلِهِ، وَفِيْهِ تَنْبِيْهٌ عَلٰى أَنَّ الْقَلْبَ مُدْرِكٌ وَالْعَقْلَ آلَةٌ لَهُ

پس (سب سے پہلے) مطلوب قلب کے سامنے ظاہر ہوتا ہے پھر قلب اُس میں غور و فکر کے ذریعہ اِدراک کرتا ہے اور اس میں تنبیہ ہے اس بات کی طرف کہ قلب اِدراک کرنے والا ہے اور عقل اُس کا آلہ ہے

عَلىٰ طَرِيْقِ أَهْلِ الْإِسْلَامِ، فَلِلْقَلْبِ عَيْنٌ بَاطِنَةٌ يُدْرِكُ بِهَا الْأَشْيَاءَ بَعْدَ إِشْرَاقِهِ بِالْعَقْلِ، كَمَا
اہلِ اسلام کے طریقہ کے مطابق، پس قلب کے لئے ایک ایسی باطنی آنکھ ہے جس کے ذریعہ وہ اشیاء کا اِدراک کرتا ہے بعد اس کے کہ وہ اشیاء روشن ہو چکی ہوں، عقل کے ذریعہ جیسا کہ
أَنَّ فِي الْمُلْكِ الظَّاهِرِ تُدْرِكُ الْعَيْنُ بَعْدَ الْإِشْرَاقِ بِالشَّمْسِ أَوِ السِّرَاجِ، وَعِنْدَ الْحُكَمَاءِ الْمُدْرِكُ
ملکِ ظاہر میں آنکھ سورج یا چراغ کے ذریعہ روشن ہونے کے بعد دیکھ سکتی ہے اور حکماء کے نزدیک اِدراک کرنے والی چیز
هُوَ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ بِوَاسِطَةِ الْعَقْلِ وَالْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ أَوِ الْبَاطِنَةِ، وَالشَّرْطُ الْكَامِلُ مِنْهُ
''نفسِ ناطقہ'' ہے جو عقل اور حواسِ ظاہرہ یا باطنہ کے ذریعہ اِدراک کرتا ہے۔ اور شرط یہ ہے کہ عقل کامل ہو،
أَيْ: الشَّرْطُ فِي بَابِ رِوَايَةِ الْحَدِيْثِ الْكَامِلُ مِنَ الْعَقْلِ، وَهُوَ عَقْلُ الْبَالِغِ دُوْنَ الْقَاصِرِ مِنْهُ
یعنی حدیث کے روایت کرنے کے باب میں شرط یہ ہے کہ عقل کامل ہو اور وہ بالغ کی عقل ہے، نہ کہ عقلِ قاصر
وَهُوَ عَقْلُ الصَّبِيِّ وَالْمَعْتُوهِ وَالْمَجْنُونِ؛ لِأَنَّ الشَّرْعَ لَمَّا لَمْ يَجْعَلْهُمْ أَهْلًا لِلتَّصَرُّفِ فِي أُمُورِ
اور وہ بچے کی، نیم پاگل کی اور مجنون کی عقل ہے، اِس لئے کہ شریعت نے جب اُنہیں خود اُن کے اپنے نفسوں میں تصرّف
أَنْفُسِهِمْ فَفِي أَمْرِ الدِّيْنِ أَوْلىٰ، وَهٰذَا إِذَا كَانَ السَّمَاعُ وَالرِّوَايَةُ قَبْلَ الْبُلُوْغِ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ
کا اہل نہیں بنایا تو دین کے معاملے میں تو بطریقِ اولیٰ وہ تصرّف کے اہل نہ ہوں گے۔ اور یہ اُس وقت ہے جبکہ (حدیث کا) سماع اور روایت (دونوں) بالغ ہونے سے پہلے کے ہوں اور اگر
السَّمَاعُ قَبْلَ الْبُلُوغِ وَالرِّوَايَةُ بَعْدَ الْبُلُوْغِ يُقْبَلُ قَوْلُ الصَّبِيِّ فِيْهِ؛ إِذْ لَا خَلَلَ فِي تَحَمُّلِهِ؛
سماع بالغ ہونے سے پہلے کا اور روایت بلوغت کے بعد کی ہو تو اس میں بچے کا قول بھی قبول کر لیا جائے گا، اِس لئے کہ اُس کے تحمل (حدیث کے سننے) میں کوئی خلل نہیں
لِكَوْنِهِ مُمَيِّزًا، وَلَا فِيْ رِوَايَتِهِ؛ لِكَوْنِهِ عَاقِلًا.
اِس لئے کہ وہ تمیز رکھنے والا تھا۔ اور نہ ہی اب اُس کی روایت نقل کرنے میں کوئی خلل ہے کیونکہ اب وہ عاقل بن چکا ہے۔

خبرِ واحد کے راوی کے لیے شرائط

سولہواں درس

آج کے درس میں پانچ باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: خبرِ واحد کے راوی کی شرائط کا اجمالاً ذکر

دوسری بات: خبر واحد کے راوی کے لیے پہلی شرط عقل کی وضاحت

تیسری بات: عقل اور حواس خمسہ میں فرق

چوتھی بات: اشیاء معقولہ میں قلب مدرِک اور عقل آلہ ہوتی ہے

پانچویں بات: روایتِ حدیث میں عقل کے شرط ہونے کا مطلب

پہلی بات — خبرِ واحد کے راوی کی شرائط کا اجمالاً ذکر

خبرِ واحد کے حجت ہونے کے لئے اُس کے راوی میں مندرجہ ذیل چاروں شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔

(۱) راوی کا عاقل ہونا (۲) راوی کا ضابط ہونا

(۳) راوی کا عادل ہونا (۴) راوی کا مسلمان ہونا

دوسری بات — خبرِ واحد کے راوی کے لیے پہلی شرط عقل کی وضاحت

خبرِ واحد کے حجت ہونے کے لئے پہلی شرط راوی کا عاقل ہونا ہے، پس مجنون، اور صبی وغیرہ کی خبرِ واحد مقبول نہ ہوگی؛ کیونکہ ان کی یا تو عقل ہی نہیں ہوتی، یا ہوتی ہے لیکن ناقص، جیسا کہ آگے اس کی تفصیل آرہی ہے۔

عقل کی تعریف: عقل آدمی کے بدن میں ایک نور ہے جس کے ذریعہ ایک ایسا راستہ روشن ہوتا ہے جس کی ابتداء اُس جگہ سے ہوتی ہے جہاں سے حواس کے ادراک کرنے کی قوت ختم ہو جاتی ہے۔

حواسِ خمسہ: (۱) دیکھنا (۲) سننا (۳) سونگھنا (۴) چکھنا

(۵) چھونا

تیسری بات — عقل اور حواس خمسہ میں فرق

مبدأ شروع ہونے کی جگہ کو کہتے ہیں۔ عقل کا مبدأ حواس کا منتہیٰ ہے، یعنی جہاں حواسِ خمسہ کی حد ختم ہوتی ہے وہاں سے عقل کی ابتداء ہوتی ہے۔ چنانچہ عقل وہ نور ہے جس کے سبب سے ایک ایسا راستہ روشن ہوتا ہے جس کی ابتداء اُس جگہ سے ہوتی ہے جہاں سے حواس کے ادراک کرنے کی قوت ختم ہو جاتی ہے۔ پس اگر کوئی چیز محسوسات اور معقولات دونوں میں سے ہو تو اولاً حواس کے ذریعہ اُس کا علم حاصل کیا جائے گا، اور جہاں حواس کام کرنا چھوڑ دیں وہاں سے عقل کا ذریعہ کام شروع کرے گا۔ مثلاً: کوئی شخص کسی بلند عمارت کو دیکھے تو اس کے دیکھنے کا اِدراک عمارت ہی تک ختم ہو جائے گا، پھر اُس سے ایک راستہ شروع ہو گا اِس بات کا کہ اس عمارت کا یقیناً کوئی بنانے والا بھی ہے جو صاحبِ علم اور صاحبِ حکمت ہے، پس عقلوں کی ابتداء وہی ہے جو حواس کی انتہاء ہے۔ اور یہ اُس وقت ہے جبکہ محسوس سے معقول کی جانب منتقل ہونے کا معاملہ ہو (جیسا کہ عمارت کی مثال میں ہے) اور اگر وہ شئے صرف معقولی ہو یعنی حواسِ خمسہ کا اُس میں کوئی دَخل نہ ہو تو شروع ہی سے عقل کا ذریعہ اختیار کیا جائے گا۔

چوتھی بات اشیاءِ معقولہ میں قلب مدرِک اور عقل آلہ ہوتی ہے

اگر (امرِ مدرَک) صرف معقول ہو تو اُس سے علم کا راستہ وہیں سے شروع ہو گا جہاں سے وہ پایا جاتا ہے۔ پس (سب سے پہلے) مطلوب قلب کے سامنے ظاہر ہوتا ہے پھر قلب اُس میں غور و فکر کے ذریعہ اِدراک کرتا ہے، پس قلب مدرِک ہے اور عقل اس کا آلہ ہے جس سے وہ اہل اسلام کے طریق کو معلوم کرلیتا ہے، پس قلب کے لیے ایک باطنی آنکھ کا ہونا ثابت ہو گیا جس کے ذریعہ اشیاء کا ادراک ہوتا ہے (البتہ اس ادراک کو) عقل کے ذریعہ روشنی ملتی ہے اس کے بعد ادراک ہو گا جیسا کہ ظاہر میں آنکھ ادراک کرتی ہے (مگر) سورج یا چراغ کی روشنی ہو جانے کے بعد۔

پانچویں بات روایتِ حدیث میں عقل کے شرط ہونے کا مطلب

روایتِ حدیث میں عقل کے شرط ہونے سے مراد یہ ہے کہ عقل کامل ہو، قاصر اور ناقص نہ ہو۔ پس بالغ کی روایت معتبر ہو گی، اِس لئے کہ اُس کی عقل کامل ہوتی ہے۔ اور نابالغ، مجنون اور معتوہ (نیم پاگل) کی روایت معتبر نہیں ہو گی، اِس لئے کہ یہ سب عقل میں قاصر اور ناقص ہوتے ہیں۔ نیز جب شریعت نے اُن کو اپنے ذاتی امور میں تصرّف کا حق نہیں دیا، ولی یا وصی اُن کی جانب سے تصرّفات کرتا ہے تو روایت نقل کرنا جو کہ خالصۃً ایک دینی اور اہم معاملہ ہے، اُس میں اُن کا کیسے اعتبار کیا جا سکتا ہے۔

تحمّلِ روایت کے لئے عقل ضروری نہیں:

ایک روایت کا تحمّل (سُن کر محفوظ کرنا) ہوتا ہے اور دوسرا اُس کو آگے نقل کرنا۔

روایت کو نقل کرنے کے لئے تو عقلِ کامل شرط ہے، لیکن روایت کے تحمّل کے لئے عقلِ کامل شرط نہیں، پس نابالغ بچہ اگر مُمیِّز ہو یعنی اچھی سمجھ بوجھ رکھتا ہو اور نابالغی کی حالت میں روایت کو سُن کر محفوظ کرلے اور بالغ ہونے کے بعد اُس کو آگے بیان کرے تو اُس کی روایت معتبر ہو گی۔ چنانچہ عہدِ نبوی کے کم سن صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، جیسے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما، حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما وغیرہ کی روایات بالاتفاق معتبر ہیں، اگرچہ اُنھوں نے بلوغت سے قبل ہی وہ روایات سنی ہوں۔

اَلدَّرْسُ السَّابِعُ عَشَرَ

وَالضَّبْطُ هُوَ سِمَاعُ الْكَلَامِ كَمَا يَحِقُّ سِمَاعُهُ، أَيْ سَمَاعًا مَثْلَ سِمَاعِ شَيْءٍ يَحِقُّ سِمَاعُهُ يَعْنِيْ مِنْ
اور (دوسری شرط) ضبط ہے اور ضبط: کلام کا اِس طرح سننا ہے جیسا کہ اُس کے سننے کا حق ہے۔ یعنی کسی چیز کا اِس طرح سننا کہ جیسے اُس کے سننے کا حق ہے، یعنی کلام کے
أَوَّلِهٖ إِلٰى آخِرِهٖ بِتَمَامِ الْكَلِمَاتِ وَالْهَيْئَةِ التَّرْكِيْبِيَّةِ، وَإِنَّمَا قَالَ ذٰلِكَ؛ لِأَنَّهٗ كَثِيْرًا مَّا يَجِيْءُ السَّامِعُ
شروع سے لے کر آخر تک تمام کلمات اور اُن کی ترکیبی ہیئت (کے ساتھ سنا جائے) اور یہ اِس لئے کہا کیونکہ بکثرت ایسا ہوتا ہے کہ

فِي سِمَاعِ مَجْلِسِ الْوَعْظِ بَعْدَ أَنْ مَضٰى شَيْءٌ مِّنْ أَوَّلِهِ وَفَاتَهُ، وَلَمْ يَعْلَمْهُ الْمُعَلِّمُ لِلْاِزْدِحَامِ حَتّٰى
سامع مجلسِ وعظ میں آتا ہے بعد اِس کے کہ کلام کا ابتدائی کچھ حصہ گزر چکا ہوتا ہے اور وہ اُس سے فوت ہو جاتا ہے اور مُعلّم بھی اُس (آنے والے) کو نہیں جانتا ازدحام کی وجہ سے کہ
يُرَدِّدَ الْكَلَامَ الْمَاضِيْ بَعْدَ حُضُوْرِهِ، فَمِثْلُ هٰذَا السَّمَاعِ لَا يَكُوْنُ حُجَّةً فِي بَابِ الْحَدِيْثِ، بَلْ يَكُونُ
وہ گذرے ہوئے کلام کو اُس کے حاضر ہونے کے بعد دوبارہ لوٹائے۔ پس اِس جیسا سماع حدیث کے باب میں حجّت نہیں، بلکہ یہ
تَبَرُّكًا كَمَا يُؤْتٰى بِالصِّبْيَانِ فِي مَجْلِسِ الْوَعْظِ تَبَرُّكًا لَهُمْ، **ثُمَّ فَهْمُهُ بِمَعْنَاهُ الَّذِيْ أُرِيْدَ بِهِ** لُغَوِيًّا
تبرّک (برکت حاصل کرنا) ہوتا ہے جیسا کہ بچوں کو وعظ کی مجلس میں لایا جاتا ہے اُن کے لئے برکت کے حصول کے طور پر۔ پھر کلام کو اُس کے ایسے معنی کے ساتھ سمجھنا جو اُس سے مراد لیا گیا ہو خواہ وہ معنی لغوی ہو
كَانَ أَوْ شَرْعِيًّا، لَا أَنْ يَّقْتَصِرَ عَلٰى حِفْظِ الْأَلْفَاظِ فَقَطْ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِسَمَاعٍ مُطْلَقٍ، بَلْ سِمَاعُ
یا شرعی، یہ نہیں ہے کہ صرف کلام کے الفاظ کے یاد کرنے پر اکتفاء کرلیا جائے، اِس لئے کہ یہ (الفاظ کا یاد کرلینا) سماعِ مطلق (سماع کامل) نہیں، بلکہ یہ
صَوْتٍ، **ثُمَّ حِفْظُهُ بِبَذْلِ الْمَجْهُوْدِ لَهُ**، الضَّمِيْرُ فِيْ «حِفْظِهِ» وَ«لَهُ» رَاجِعٌ اِلَى الْمَسْمُوْعِ، وَالْمَجْهُوْدُ
سماعِ صوت (آواز کا سننا) ہے۔ پھر (ضبط کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ) اُس مسموع (کلام) کو اُس کے لئے خوب کوشش کر کے یاد کرنا۔ "**حِفْظِهِ**" اور "**لَهُ**" میں جو ضمیر ہے وہ "**الْمَسْمُوْعِ**" کی طرف لوٹ رہی ہے، اور "**الْمَجْهُوْد**"
مَصْدَرٌ بِمَعْنَى الْجُهْدِ وَهُوَ الطَّاقَةُ، أَيْ ثُمَّ حِفْظُ ذٰلِكَ الْمَسْمُوْعِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ لَهُ،
مصدر بمعنی جہد کے ہے اور وہ (جہد) طاقت ہے، یعنی پھر اُس مسموع کو بشری طاقت کے بقدر یاد کرنا۔
ثُمَّ الثُّبَاتُ عَلَيْهِ بِمُحَافَظَةِ حُدُودِهِ، وَهِيَ الْعَمَلُ بِمُوْجَبِهِ بِبَدَنِهِ، **وَمُرَاقَبَتُهُ بِمُذَاكَرَتِهِ**،
پھر اُس یاد کیے ہوئے کلام پر ثابت قدم رہا جائے اُس کی حدود کی حفاظت کرتے ہوئے، اور وہ (حدود کی محافظت) بدن کے ذریعہ کلام کے موجَب پر عمل کرنا ہے۔ اور اُس کے مذاکرے کے ذریعہ اُس کی نگرانی کرنا ہے،
أَيْ مَعَ مُذَاكَرَتِهِ حَالَ كَوْنِهِ مُسْتَقِرًّا **عَلٰى إِسَاءَةِ الظَّنِّ بِنَفْسِهِ**، بِأَنْ لَا يَعْتَمِدَ عَلٰى نَفْسِهِ بِالْقُوَّةِ
یعنی اُس کے مذاکرہ کے ساتھ، اِس حال میں کہ وہ اپنی ذات کے ساتھ سوءِ ظن (بُرے گمان) پر ٹھہرا ہوا ہو، اِس طور پر کہ وہ اپنی ذات پر قوّتِ حافظہ کے ذریعہ اعتماد نہ کرے،
الْحَافِظَةِ، بَلْ يَقُوْلُ: إِنِّي إِذَا تَرَكْتُهُ نَسِيْتُهُ، وَهٰذَا كُلُّهُ **إِلٰى حِيْنَ أَدَائِهِ**، أَيْ إِلٰى حِيْنَ أَنْ يُّؤَدِّيَهُ
بلکہ یوں کہتا ہو: میں اسے جب بھی ترک کردوں گا بھول جاؤں گا۔ اور یہ اُس (مسموع) کی ادائیگی کے وقت تک ہے، یعنی اُس وقت تک کہ وہ اُس کو اُسی طرح (یعنی جس طرح خود اُسے حاصل کیا تھا) ادا کردے

وَيُبَلِّغَهُ إِلىٰ شَخْصٍ آخَرَ كَذٰلِكَ وَاحِدًا كَانَ أَوْ جَمَاعَةً، فَحِيْنَئِذٍ تَفْرُغُ ذِمَّتُهُ عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالىٰ،
اور کسی دوسرے شخص تک پہنچادے، خواہ وہ (دوسرا شخص) ایک فرد ہو یا جماعت، پس اُس وقت اُس کا ذمّہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک فارغ ہو جاتا ہے۔
وَتَشْتَغِلُ بِهِ ذِمَّةُ إِنْسَانٍ آخَرَ يُؤَدِّيْهِ إِلىٰ أَحَدٍ، وَهٰكَذَا إِلىٰ يَوْمِ التَّنَادِ، أَوْ إِلىٰ أَنْ تُؤَلَّفَ كُتُبُ
اور اُس (خبرِ واحد) کے ساتھ دوسرے انسان کا ذمّہ مشغول ہو جاتا ہے کہ وہ کسی اور کو ادا کردے اور اِسی طرح یہ سلسلہ ایک دوسرے کو پکارے جانے (قیامت) کے دن تک چلتا رہتا ہے، یا یہاں تک کہ کتبِ احادیث لکھ دی جائیں۔
الْأَحَادِيْثِ، وَهٰذَا بِخِلَافِ الْقُرْآنِ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يُشْتَرَطْ لِنَقْلِهِ فَهْمُهُ بِمَعْنَاه؛ لِأَنَّهُ مَا ثَبَتَ فِي الْأَصْلِ
اور یہ (ضبط میں مرادی معنیٰ کو سمجھنے کی شرط) قرآن کریم کے اندر نہیں ہے، اِس لئے کہ اُس کو نقل کرنے کے لئے اُس کے معنیٰ کو سمجھنا شرط نہیں کیونکہ وہ اصل (بالکل شروع) میں
إِلَّا بِأَئِمَّةِ الْهُدىٰ وَخَيْرِ الْوَرىٰ، وَهُمْ نَقَلُوْه بَعْدَ الضَّبْطِ التَّامِّ، وَنَظْمُهُ فِيْ نَفْسِهِ مُعْجِزٌ، يَتَعَلَّقُ
صرف ہدایت کے پیشواؤں اور مخلوق میں سے بہترین لوگوں کے ذریعہ ہی ثابت ہوا ہے، اور اُنہوں نے قرآن کریم کو ضبطِ تام کے بعد نقل کیا ہے۔ اور قرآن کریم کے الفاظ اپنی ذات میں مُعجِز ہیں، اُن (الفاظ) کے ساتھ
بِهِ الْأَحْكَامُ، فَلَمْ يُعْتَبَرْ مَعْنَاه، وَلِأَنَّهُ مَحْفُوْظٌ عَنِ التَّغْيِيْرِ وَمَصُوْنٌ عَنِ التَّبْدِيْلِ، قَالَ اللّٰهُ تَعَالىٰ:
احکام متعلّق ہوتے ہیں، پس اُس کے معنیٰ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور اِس لئے کہ قرآن کریم تغیّر و تبدّل سے محفوظ ہے، اللہ تعالیٰ کا اِرشاد ہے:
﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُوْنَ﴾، فَيَصِحُّ نَقْلُ نَظْمِهِ مِمَّنْ لَيْسَتْ لَهُ مَعْرِفَةٌ بِمَعْنَاه.
”حقیقت یہ ہے کہ یہ ذکر (قرآن کریم) ہم نے ہی اُتارا ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں“۔ پس اُس کے لفظ کا نقل کرنا ایسے شخص کے لئے جو اُس کے معنیٰ کی معرفت نہ رکھتا ہو، صحیح ہے۔

خبرِ واحد کے راوی کے لیے دوسری شرط: ضبط

سترہواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: ضبط کا لغوی اور اصطلاحی معنیٰ

دوسری بات: ضبط کی شرائط

تیسری بات: نقلِ قرآن کریم کے لئے فہمِ معنیٰ ضروری نہیں

پہلی بات ضبط کا لغوی معنیٰ اور اِصطلاحی تعریف

ضبط کا لغوی معنیٰ: "الأخذُ بالجَزم" کے ہیں، یعنی مضبوطی سے تھامنا۔

ضبط کی اصطلاحی تعریف: کلام کو اس طرح سننا جیسا کہ اُس کے سننے کا حق ہے۔

دوسری بات ضبط کی شرائط

(۱) سماع کامل (۲) حدیث کی مراد کو اچھی طرح سمجھنا

(۳) حدیث کے الفاظ کو اچھی طرح یاد رکھنا (۴) حدیث کے الفاظ ادا کرنے تک ثابت قدم رہنا

پہلی شرط: حدیث کو مکمل اور اچھی طرح سنا ہو، یعنی کلام کو از اول تا آخر اچھی طرح مکمل سننا، اِس طرح کہ کوئی حصہ نہ چُھوٹے۔ کلام کو شروع سے لے کر آخر تک تمام کلمات اور اُن کی ترکیبی ہیئت کے ساتھ سنا جائے۔

پہلی شرط کی وضاحت: اور سماع کامل کی شرط اِس لئے لگائی گئی کہ بکثرت ایسا ہوتا ہے کہ سامع مجلسِ وعظ میں کلام کے ابتدا کا کچھ حصہ گذرنے کے بعد آتا ہے اور وہ ابتدا کا کچھ حصہ اُس سے فوت ہو جاتا ہے، اور معلم بھی اِزدحام کی وجہ سے اُس آنے والے کو نہیں جانتا کہ وہ گذرے ہوئے کلام کو اُس کے حاضر ہونے کے بعد دوبارہ لوٹائے۔ پس اِس جیسا سماع حدیث کے باب میں حجّت نہیں، بلکہ یہ تبرّک (برکت حاصل کرنا) ہوتا ہے، جیسا کہ بچوں کو وعظ کی مجلس میں برکت کے حصول کے لئے لایا جاتا ہے۔

دوسری شرط: حدیث کی مراد کو اچھی طرح سمجھا ہو، یعنی کلام سے جس معنیٰ کا ارادہ کیا گیا ہے چاہے وہ لغوی ہو یا شرعی اسے سمجھنا، صرف الفاظ کے یاد کرنے پر اکتفانہ کیا ہو۔ کیونکہ صرف الفاظ کے سننے کو سماع نہیں کہا جاتا بلکہ یہ تو صرف ایک آواز کا سننا ہے۔

تیسری شرط: حدیث کے الفاظ کو اپنی پوری طاقت اور کوشش کے ذریعہ سے اچھی طرح یاد کیا ہو۔

ضمائر کا مرجع: "حفظہ" اور "لہ" کی ضمیر "مسموع" کی طرف لوٹ رہی ہے۔ اور "مجہود" مصدر بمعنی جہد ہے اور جہد طاقت خرچ کرنے کو کہتے ہیں، یعنی اس نے سنے ہوئے کلام کو بشری طاقت کے مطابق یاد کیا ہو۔

چوتھی شرط: حدیث کے الفاظ ادا کرنے تک ثابت قدم رہا ہو، یعنی اس کے حدود کی حفاظت کی ہو، اپنے بدن سے حدیث کے حکم پر عمل کیا ہو اور بار بار اُس کا مذاکرہ و تکرار بھی کیا ہو، محض اپنی قوّتِ حافظہ پر بھروسہ نہ کرتا ہو، بلکہ وہ یوں کہتا ہو اگر میں اس کو یاد کرنا چھوڑ دوں تو بھول جاؤں گا اور وہ یہ اہتمام حدیث کو آگے ادا کرنے تک کرتا رہے، یہاں تک کہ وہ حدیث ایک شخص تک پہنچادے یا کسی جماعت تک پہنچادے تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے ہاں وہ اپنی ذمہ داری سے بریٔ الذمہ

ہوگا اور یہ ذمہ داری اب اس شخص پر ہوگی جس تک اس نے پہنچایا اور یہ سلسلہ اسی طرح قیامت تک چلتا رہے گا، یا حدیث کی کتب لکھے جانے تک چلتا رہے گا۔

تیسری بات — نقلِ قرآن کریم کے لئے فہمِ معنی ضروری نہیں

نقلِ حدیث کے لئے راوی میں ضبط ہونا ضروری ہے، اور ضبط کی شرائط میں سے ایک شرط فہمِ معنی بھی ہے، لیکن یہ شرط قرآن کریم کے نقل میں نہیں، اِس لئے کہ اِس اُمّت کے اوّلین نے ضبطِ تامّ کے بعد اِس کو نقل کر دیا ہے، لہٰذا ابعد میں خلل کا کوئی امکان نہیں، اور اِسی طرح قرآن کریم کے الفاظ مُعجز ہیں یعنی اپنے مثل کلام لانے سے عاجز کر دینے والے ہیں اور اُس کے الفاظ کے ساتھ شرعی احکام وابستہ ہیں، جیسے جنبی کے لئے الفاظ کی تلاوت کا حرام ہونا۔ اور اس کے الفاظ ہر طرح کے لفظی و معنوی تغیّر و تبدّل سے محفوظ ہیں؛ لہٰذا قرآن نقل کرنے کے لئے فہمِ معنی ضروری نہیں رہا۔ اور اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی حفاظت کا ذمہ خود لیا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾۔ پس قرآن کریم کے الفاظ کو وہ شخص بھی نقل کر سکتا ہے جس کو معنی کی پہچان نہ ہو۔

اَلدَّرْسُ الثَّامِنُ عَشَرَ

وَالْعَدَالَةُ، وَهِيَ الْاِسْتِقَامَةُ فِي الدِّيْنِ، وَهُوَ يَتَفَاوَتُ إِلىٰ دَرَجَاتٍ مُتَفَاوِتَةٍ بِالْإِفْرَاطِ وَالتَّعَصُّبِ،
اور (تیسری شرط) عدالت ہے اور عدالت "دین میں اِستقامت" کو کہتے ہیں، اور یہ اِفراط اور تعصّب کے ذریعہ مختلف درجات کی طرف متفاوت ہوتا ہے۔
وَالْمُعْتَبَرُ هٰهنَا كَمَالُهُ، وَهُوَ رُجْحَانُ جِهةِ الدِّيْنِ وَالْعَقْلِ عَلىٰ طَرِيْقِ الْهَوىٰ وَالشَّهْوَةِ، حَتّٰى إِذَا
اور یہاں (یعنی روایتِ حدیث کے باب میں نہ کہ شہادت کی ادائیگی میں) کامل درجہ کی عدالت کا اعتبار کیا گیا ہے، اور وہ یہ ہے: دین اور عقل کی جہت (جانب) کو خواہش اور شہوت پر ترجیح دینا، یہاں تک کہ
ارْتَكَبَ كَبِيْرَةً أَوْ أَصَرَّ عَلىٰ صَغِيْرَةٍ سَقَطَتْ عَدَالَتُهُ، وَإِنْ لَّمْ يُصِرَّ عَلىٰ صَغِيْرَةٍ، بَلْ يُلِمُّ بِهَا أَحْيَانًا
اگر گناہِ کبیرہ کا اِرتکاب کیا یا کسی صغیرہ پر اِصرار کیا تو اُس کی عدالت ساقط ہو جائے گی، اور اگر کسی صغیرہ گناہ پر اِصرار نہیں کیا بلکہ کبھی کبھی اُس کی جانب رجوع کیا
لَمْ تَسْقُطْ عَدَالَتُهُ؛ لِأَنَّ الْاِحْتِرَازَ عَنْ جَمِيْعِ ذٰلِكَ مِنْ خَوَاصِّ الْأَنْبِيَاءِ، وَمُتَعَذِّرٌ فِيْ حَقِّ عَامَّةِ
تو اُس کی عدالت ساقط نہیں ہوگی، اِس لئے کہ اِن تمام (صغیرہ و کبیرہ گناہوں) سے اجتناب کرنا انبیاء علیہم السلام کا خاصّہ ہے اور اکثر عام انسانوں کے حق میں متعذر (ناممکن) ہے،

الْبَشَرِ، وَالْإِصْرَارُ عَلىٰ ذٰلِكَ يَكُوْنُ بِمَنْزِلَةِ الْكَبِيْرَةِ، فَيَجِبُ الْإِحْتِرَازُ عَنْهُ، وَفِي الْكَبَائِرِ اِخْتِلَافٌ

اور اِس (صغیرہ گناہ) پر اصرار کرنا کبیرہ گناہ کے درجہ پر ہے، پس اُس (اِصرار علی الصغیرۃ) سے بچنا ضروری ہے۔ اور کبائر میں اختلاف ہے،

فَعَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهَا سَبْعٌ: الْإِشْرَاكُ بِاللهِ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الْمُؤْمِنَةِ، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَةِ، وَالْفِرَارُ

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ وہ سات ہیں: اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرانا، مومن جان کو قتل کرنا، پاک دامن عورت پر تہمت لگانا، (جہاد کے) لشکر سے

مِنَ الزَّحْفِ، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيْمِ، وَعُقُوْقُ الْوَالِدَيْنِ الْمُسْلِمَيْنِ، وَالْإِلْحَادُ فِي الْحَرَمِ . وَرَوَىٰ أَبُو هُرَيْرَةَ

بھاگ جانا، یتیم کا مال کھانا، مسلمان والدین کی نافرمانی کرنا اور حرم شریف میں اِلحاد کرنا۔ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس کے ساتھ

مَعَ ذٰلِكَ أَكْلَ الرِّبَا، وَعَلِيٌّ رضی اللہ عنہ أَضَافَ إِلىٰ ذٰلِكَ السَّرِقَةَ وَشُرْبَ الْخَمْرِ، وَزَادَ بَعْضُهُمُ الزِّنَا

سود کھانا بھی ذکر کیا ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس کے ساتھ سرقہ اور شراب پینے کو بھی ملایا ہے، اور بعض حضرات نے زنا،

وَاللِّوَاطَةَ وَالسِّحْرَ وَشَهادَةَ الزُّوْرِ وَالْيَمِيْنَ الْكَاذِبَةَ وَقَطْعَ الطَّرِيْقِ وَالْغِيْبَةَ وَالْقِمَارَ، وَقِيْلَ:

لواطت، جادو، جھوٹی گواہی، جھوٹی قسم، راہزنی، غیبت اور جُوّے کا بھی اضافہ کیا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ (گناہ صغیرہ اور کبیرہ)

هُمَا أَمْرَانِ إِضَافِيَّانِ، فَكُلُّ ذَنْبٍ بِاعْتِبَارِ مَا تَحْتَهُ كَبِيْرٌ، وَبِاعْتِبَارِ مَا فَوْقَهُ صَغِيْرٌ، دُوْنَ الْقَاصِرِ

دونوں امرِ اضافی (نسبتی چیزیں) ہیں، پس ہر گناہ اپنے نچلے گناہ کے اعتبار سے کبیرہ ہے اور اپنے اوپر کے گناہ کے اعتبار سے صغیرہ ہے۔ (روایتِ حدیث میں) ناقص درجہ کی عدالت کا اعتبار نہیں،

وَهُوَ مَا ثَبَتَ بِظَاهِرِ الْإِسْلَامِ وَاعْتِدَالِ الْعَقْلِ، فَإِنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ كُلَّ مَنْ هُوَ مُسْلِمٌ مُعْتَدِلُ

اور قاصر (عدالت) وہ ہے جو (ہر مسلمان کے لئے) ظاہری اِسلام اور عقل کے معتدل (بالغ) ہونے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے، اِس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ ہر وہ شخص جو مسلمان ہو،

الْعَقْلِ لَا يَكْذِبُ، وَيَمْتَنِعُ عَنْ خِلَافِ الشَّرْعِ، وَلٰكِنْ هٰذَا لَا يَكْفِيْ لِرِوَايَةِ الْحَدِيْثِ؛ لِأَنَّ هٰذَا

عقل کے اعتبار سے معتدل ہو وہ جھوٹ نہیں بولتا اور خلافِ شرع کاموں سے بچتا ہے، اور لیکن یہ (عدالتِ قاصرہ) روایتِ حدیث کے لئے کافی نہیں، اِس لئے کہ

الظَّاهِرَ يُعَارِضُهُ ظَاهِرٌ آخَرُ وَهُوَ هَوَى النَّفْسِ، فَكَانَ عَدْلًا مِّنْ وَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ، وَإِنَّمَا يَكْفِيْ هٰذَا

یہ ظاہری حالت کے ایک اور ظاہری حالت مُعارِض ہے اور وہ نفس کی خواہش ہے، پس یہ من وجہٍ عدالت ہے اور من وجہٍ عدالت نہیں۔ اور یہ (ظاہری حالت)

فِي الشَّاهِدِ فِيْ غَيْرِ الْحُدُوْدَ وَالْقِصَاصِ مَا لَمْ يَطْعَنِ الْخَصْمُ، فَإِذَا كَانَ فِي الْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ،
گواہ میں کافی ہے جو کہ حدود و قصاص میں (گواہی) نہ (دے رہا) ہو، جب تک کہ خصم (فریقِ مخالِف) طعن وارِد نہ کرے، پس اگر حدود و قصاص میں (گواہی پیش کی جارہی) ہو
أَوْ طَعَنَ الْخَصِيْمُ فِيْهِ لَا يَكْفِيْ هٰهُنَا أَيْضًا.
یا خصم شاہد میں طعن وارِد کرے تو یہ (عدالتِ قاصرہ) یہاں (گواہی دینے) بھی کافی نہ ہوگی۔

خبر واحد کے راوی کے لیے تیسری شرط عدالت

اٹھارہواں درس

آج کے درس میں پانچ باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: عدالت کا لغوی معنیٰ اور اصطلاحی تعریف اور اقسام

دوسری بات: عدالت کاملہ کی تعریف اور روایتِ حدیث کے لیے عدالت کاملہ کی شرط

تیسری بات: عدالت کو ساقط کرنے اور نہ کرنے والی صورتوں کا ذکر

چوتھی بات: کبیرہ گناہوں کی تعداد میں چند اقوال

پانچویں بات: عدالت قاصرہ کی تعریف اور اس کا روایتِ حدیث میں معتبر نہ ہونے کا ذکر

پہلی بات — عدالت کا لغوی معنیٰ اور اصطلاحی تعریف اور اقسام

عدالت کا لغوی معنیٰ: ”اَلْاِسْتِقَامَۃ“ یعنی درستگی اور سیدھا ہونے کو کہا جاتا ہے، خواہ دین میں ہو یا کسی بھی چیز میں، چنانچہ کہا جاتا ہے ”طَرِيقٌ عَدْلٌ“ سیدھا راستہ۔

عدالت کی اصطلاحی تعریف: گناہوں سے بچتے ہوئے حق راستہ پر درستگی کے ساتھ چلنے کو عدالت کہا جاتا ہے۔

عدالت کی اقسام: عدالت کی دو قسمیں ہیں: (۱) عدالت کاملہ (۲) عدالت قاصرہ

دوسری بات — عدالت کاملہ کی تعریف اور روایتِ حدیث کے لیے عدالت کاملہ کی شرط

عدالتِ کاملہ: دین اور عقل کو خواہشات اور شہوت پر ترجیح دیتے ہوئے زندگی گزارنا، بایں طور کہ کبائر کے ارتکاب اور صغائر پر اصرار سے اجتناب کیا جائے۔

روایتِ حدیث کے لیے عدالت کاملہ کی شرط ہے چنانچہ اگر عدالت کاملہ نہ ہو تو اس کی روایت معتبر نہ ہوگی۔

تیسری بات عدالت کو ساقط کرنے اور نہ کرنے والی صورتوں کا ذکر

عدالت کو ساقط کرنے والی صورتیں

- کبیرہ گناہوں کے ارتکاب کرنے سے عدالت ساقط ہو جائے گی۔
- صغیرہ گناہوں پر اصرار کرنے سے بھی عدالت ساقط ہو جائے گی۔ اس لیے کہ صغیرہ گناہ پر اصرار کرنے سے وہ کبیرہ بن جاتا ہے۔ اور کبیرہ گناہ سے عدالت ساقط ہوتی ہے۔

وہ صورت جس سے عدالت ساقط نہیں ہوتی

صغیرہ گناہ کے ارتکاب کرنے سے عدالت ساقط نہیں ہوتی کیونکہ صغیرہ گناہوں سے مکمل طور پر اجتناب کرنا تو انبیاء علیہم السلام کی صفت ہے اور عام آدمی کی طاقت سے باہر ہے۔ ہاں! صغیرہ پر اصرار کرنے سے بچنا ممکن ہے اور وہی عدالتِ کاملہ کے لئے ضروری بھی ہے۔

چوتھی بات کبیرہ گناہوں کی تعداد میں چند اقوال

- حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مَروی ہے کہ وہ سات ہیں:

۱.	اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرانا	۲.	مومن کو (جان بوجھ کر ناحق) قتل کرنا
۳.	پاک دامن عورت پر تہمت لگانا	۴.	(جہاد کے) لشکر سے بھاگ جانا
۵.	یتیم کا مال کھانا	۶.	مسلمان والدین کی نافرمانی کرنا
۷.	حرم شریف میں اِلحاد کرنا		

- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے مذکورہ کبیرہ گناہوں کے ساتھ ایک اور کا بھی اضافہ کیا ہے۔
  - وہ سود کھانا ہے۔
- حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مذکورہ کبیرہ گناہوں کے ساتھ دو اور گناہوں کا اضافہ کیا ہے۔

۱. سرقہ (چوری کرنا) ۲. شراب پینا

- بعض حضرات نے چند مزید گناہ کبیرہ کو بھی ذکر کیا ہے۔

۱.	زنا کرنا	۲.	لواطت کرنا	۳.	جادو کرنا
۴.	جھوٹی گواہی دینا	۵.	جھوٹی قسم اٹھانا	۶.	راہزنی (ڈاکہ مارنا)
۷.	غیبت کرنا	۸.	اور جُوا کھیلنا		

- اور بعض حضرات نے صغیرہ اور کبیرہ میں فرق ذکر کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ گناہ صغیرہ اور کبیرہ دونوں امرِ اضافی (نسبتی چیزیں) ہیں، پس ہر گناہ اپنے ماتحت نچلے گناہ کے اعتبار سے کبیرہ ہے اور اپنے مافوق اوپر کے گناہ کے اعتبار سے صغیرہ ہے۔

پانچویں بات عدالتِ قاصرہ کی تعریف اور اس کا روایتِ حدیث میں معتبر نہ ہونے کا ذکر

عدالتِ قاصرہ: جو ہر مسلمان کو ظاہری اسلام اور معتدل عقل یعنی بلوغ سے حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ ہر وہ مسلمان جو معتدل العقل اور بالغ ہو اُس کے بارے میں ظاہر یہی ہے کہ وہ جھوٹ نہیں بولتا اور خلافِ شرع کاموں سے بچتا ہے۔

روایت حدیث میں عدالت قاصرہ کافی نہیں ہے؛ اس لیے کہ یہ ظاہر ایک دوسرے ظاہر کے معارض ہے اور وہ ہے نفس کی خواہشات۔ پس جس شخص میں عدالت قاصرہ ہو من وجہ وہ عادل ہے اس لیے کہ وہ مسلمان ہے اور من وجہ وہ عادل نہیں ہو گا کیونکہ خواہشاتِ نفس بھی اس کے ساتھ لگی ہوئی ہیں۔ عدالت قاصرہ حدود و قصاص کے علاوہ دیگر گواہی میں معتبر ہوتی ہے جب تک کہ خصم طعن نہ کرے۔ پس حدود و قصاص ہوں اور خصم طعن کرے تو اس صورت میں عدالتِ قاصرہ والے کی گواہی معتبر نہ ہو گی۔

اَلدَّرْسُ التَّاسِعُ عَشَرَ

وَالْإِسْلَامُ، وَهُوَ التَّصْدِيْقُ وَالْإِقْرَارُ بِاللهِ تَعَالىٰ كَمَا هُوَ وَاقِعٌ، فَالتَّصْدِيْقُ عِبَارَةٌ عَنْ نِسْبَةِ
اور (چوتھی شرط) اِسلام ہے، اور وہ تصدیق واِقرار کرنا ہے اللہ تعالیٰ کا جیسا کہ اللہ تعالیٰ واقع ہیں۔ پس تصدیق نام ہے اِس بات کا کہ
الصِّدْقِ إِلَى الْمُخْبِرِ اِخْتِيَارًا؛ لِأَنَّ الْإِذْعَانَ قَدْ يَقَعُ فِيْ قَلْبِ الْكَافِرِ بِالضَّرُوْرَةِ، وَلَا يُسَمّٰى ذٰلِكَ
خبر دینے والے کی طرف اپنے اختیار سے سچائی کی نسبت کی جائے، اِس لئے کہ کبھی کافر کے دل میں بھی بالضرورۃ یقین پیدا ہو جاتا ہے حالانکہ اُس کو ایمان نہیں کہا جاتا،
إِيْمَانًا، قَالَ اللهُ تَعَالىٰ: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾، وَحُصُوْلُ هٰذَا الْمَعْنىٰ لِلْكُفَّارِ مَمْنُوْعٌ،
اللہ تعالیٰ نے اِرشاد فرمایا: ”وہ حضور ﷺ کو اتنی اچھی طرح پہچانتے ہیں جیسے اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں“۔ اور اِس معنیٰ کا کافروں کے لئے حصول ممنوع ہے،
وَلَوْ سُلِّمَ فَكُفْرُهُمْ بِاعْتِبَارِ أَمَارَاتِ الْإِنْكَارِ، وَالْإِقْرَارُ شَرْطٌ لِإِجْرَاءِ الْأَحْكَامِ، أَوْ رُكْنٌ مِثْلَ
اور اگر (کافروں کے لئے اس کو) تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی اُن کا کفر انکار کی علامات کی وجہ سے ثابت ہو گا، اور اِقرار کرنا احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے، یا تصدیق ہی کی طرح

التَّصْدِيْقِ، بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ، بَدْلٌ مِّنْ قَوْلِهِ: «بِاللّٰهِ»، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَّكُوْنَ مُتَعَلِّقًا بِالْوَاقِعِ
رکن ہے۔(اللہ تعالیٰ کی تصدیق واقرار ایسے کرنا) جیسا کہ اللہ تعالیٰ اپنے ناموں اور صفات کے ساتھ واقع ہیں۔«بأسمائه وصفاته» یہ عبارت مصنف کے قول«بالله» سے بدل ہے،اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ "الواقِعُ" مقدّر سے بدل ہو
الْمُقَدَّرِ خَبَرًا لِـ«هُوَ»، وَالْأَسْمَاءُ هِيَ الْمُشْتَقَّاتُ مِنَ الرَّحْمٰنِ وَالرَّحِيْمِ وَالْعَلِيْمِ وَالْقَدِيْرِ،
جو کہ "ھُوَ" کی خبر ہے،اور "اسماء" (سے مراد) مشتق ہونے والے اسم ہیں یعنی "الرحمن"، "الرحیم"، "العلیم" اور "القدیر"۔
وَالصِّفَاتُ هِيَ مَبَادِئُ الْمُشْتَقَّاتِ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ، وَقُبُوْلُ أَحْكَامِهِ وَشَرَائِعِهِ، يَحْتَمِلُ أَنْ
اور "صفات" (سے مراد) اسمائے مشتقہ کے مبادی (مصادر) ہیں یعنی علم اور قدرت۔اور اللہ تعالیٰ کے احکام اور شرائع کو قبول کرنا۔
يَّكُوْنَ مَرْفُوْعًا مَعْطُوْفًا عَلَى «الْإِقْرَارِ»، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَّكُوْنَ مَجْرُوْرًا مَعْطُوْفًا عَلٰى قَوْلِهِ: بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ.
اِس (عبارت) میں احتمال ہے کہ یہ مرفوع ہو«الإقرار» پر عطف ہونے کی وجہ سے،اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ مجرور ہو مصنف رحمہ اللہ کے قول:«بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ» پر عطف ہونے کی وجہ سے۔

خبر واحد کے راوی کے لیے چوتھی شرط اسلام

انیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: اسلام کی تعریف اور اس کی وضاحت

دوسری بات: اسلام کی تعریف کی وضاحت اور چند ترکیبی احتمالات

پہلی بات اسلام کی تعریف اور اس کی وضاحت

اِسلام کی تعریف: اسلام اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کی تصدیق اور اِقرار کا نام ہے جیسا کہ وہ اپنے ناموں اور صفات کے ساتھ متصف ہے،اور یہ کہ اُس کے احکام اور شرائع کو قبول کیا جائے۔

دوسری بات اسلام کی تعریف کی وضاحت اور چند ترکیبی احتمالات

اسلام کی تعریف کی وضاحت:

تصدیق: کہتے ہیں اپنے اختیار سے خبر دینے والے کی طرف صدق کی نسبت کرنا یعنی خبر دینے والے کو اپنے اختیار سے سچا اور صادق مانا جائے۔

"اختیار" کی قید اس لیے لگائی کہ کبھی کافر کے دل میں بھی یقین کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے لیکن اسے ایمان کا نام نہیں دیا جاتا جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ "وہ لوگ حضور ﷺ کو (دل سے) ایسے ہی جانتے ہیں جیسے وہ اپنے بیٹوں کو جانتے ہیں"۔ اس کے باوجود اپنے اختیار سے صدق کی نسبت مخبر یعنی حضور ﷺ کی طرف نہ کرنے کی وجہ سے وہ کافر کہلائیں گے، یعنی اختیار کے ساتھ صدق کی نسبت مخبر کی طرف کرنے والا معنی کافروں میں نہیں پایا جاتا؛ لہٰذا وہ کافر ہی ٹھہریں گے۔ اگر بالفرض تصدیق قلبی کا نام اسلام قرار دیا جائے پھر کافروں کا کفر اَمارات اور شعائر اسلام کے انکار کی وجہ سے ثابت ہو گا۔

اقرار: اقرار بھی تصدیق کی طرح ایک رکن ہے۔ پس اقرار کے بغیر کوئی حقیقی مسلمان نہیں ہو گا۔ اقرار دنیوی طور پر اسلام کے احکام کے اجراء کے لئے شرط ہے۔

وَالْأَسْمَاءُ هِيَ الْمُشْتَقَّاتِ: اسماء سے اللہ تعالیٰ کے صفاتی نام مراد ہیں جو مشتق ہوتے ہیں اور ذاتِ موصوفہ پر دلالت کرتے ہیں، جیسے: "رحمٰن" کا لفظ اللہ تعالیٰ کی ذات پر دلالت کرتا ہے جو کہ رحمت کی صفت کے ساتھ متصف ہے، اِسی طرح رحیم، علیم اور قدیر وغیرہ ہیں جو کہ رحمت، علم اور قدرت سے متصف ذات پر دلالت کرتے ہیں۔ اور صفات سے مراد اُن صفاتی ناموں کے مبادیات ہیں جن کو مصدر اور مشتق منہ بھی کہا جاسکتا ہے، جیسے رحمن اللہ تعالیٰ کا اسم ہے اور رحمت اُس کی صفت ہے، اِسی طرح علیم اور قدیر اللہ تعالیٰ کے اسم ہیں اور علم و قدرت اُس کی صفت ہیں۔

چند ترکیبی احتمالات:

بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ: یہ "باللّٰه" سے بدل بھی بن سکتا ہے۔ اِس صورت میں عبارت یوں ہو گی: "كَمَا هُوَ بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ"۔ یعنی "وَاقِعٌ" مقدّر نہیں نکالنا پڑے گا۔ یا یہ "وَاقِعٌ" مقدّر سے متعلّق ہو کر "هُوَ" کی خبر بھی بن سکتا ہے۔ اِس صورت میں عبارت یوں ہو گی: "كَمَا هُوَ وَاقِعٌ بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ" یعنی "وَاقِعٌ" مقدّر ہو گا۔

وَقُبُوْلُ أَحْكَامِهِ وَشَرَائِعِهِ: اِس عبارت کے بارے میں بھی شارح نے دو ترکیبی احتمالات ذکر کیے ہیں۔

پہلا احتمال: قُبُوْلُ مرفوع ہو گا اور اس کا عطف "اَلْإِقْرَارُ" پر ہو گا۔

دوسرا احتمال: قُبُوْلِ مجرور ہو گا اور اس کا عطف "بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ" پر ہو گا۔

اَلدَّرْسُ الْعِشْرُوْنَ

وَالشَّرْطُ فِيهِ الْبَيَانُ إِجْمَالًا كَمَا ذَكَرْنَا، أَيْ الشَّرْطُ فِي الْإِسْلَامِ بَيَانُ الشَّرَائِعِ إِجْمَالًا، بِأَنْ
اور اس میں یہ شرط ہے کہ اجمالی طور پر (صفات اور احکام کو) بیان کرنا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں، یعنی مسلمان ہونے میں یہ شرط ہے کہ شرائع کو اجمالی طور پر بیان کر دے، اِس طور پر کہ
يَّقُوْلَ: كُلُّ مَا جَاءَ بِهِ مُحَمَّدٌ ﷺ فَهُوَ حَقٌّ، وَإِنَّ اللهَ تَعَالٰى مَعَ جَمِيْعِ صِفَاتِهِ قَدِيْمٌ ثَابِتٌ حَقٌّ،
وہ یوں کہے: ہر وہ چیز جو حضرت محمد ﷺ لے کر آئے ہیں وہ سب حق اور درست ہیں اور بے شک اللہ تعالیٰ اپنی تمام تر صفات کے ساتھ قدیم، ثابت اور حق ہیں۔
وَقَدْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَكْتَفِي بِالْإِيْمَانِ الْإِجْمَالِيِّ حَيْثُ قَالَ لِأَعْرَابِيٍّ شَهِدَ بِهِلَالِ رَمَضَانَ: «أَتَشْهَدُ
اور نبی کریم ﷺ ایمانِ اجمالی پر اکتفاء فرمایا کرتے تھے، جیسا کہ آپ ﷺ نے ایک اَعرابی (دیہاتی) سے جس نے رمضان کے چاند دیکھنے کی گواہی دی تھی، یہ فرمایا تھا: "کیا تم اِس بات کی گواہی دیتے ہو
أَنْ لَّا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللهِ»؟ قَالَ: نَعَمْ، فَقَبِلَ شَهَادَتَهُ، وَحَكَمَ بِالصَّوْمِ. وَقَالَ لِجَارِيَةٍ:
کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں؟" اُس اَعرابی نے جواب دیا: جی ہاں!، آپ ﷺ نے اُس کی گواہی کو قبول فرمایا اور روزہ رکھنے کا حکم صادر فرما دیا۔ اور (ایک اور واقعہ میں) آپ ﷺ نے ایک باندی سے کہا تھا:
أَيْنَ اللهُ؟ قَالَتْ: فِي السَّمَاءِ، فَقَالَ: مَنْ أَنَا؟ فَقَالَتْ: أَنْتَ رَسُوْلُ اللهِ، فَقَالَ لِمَالِكِهَا: أَعْتِقْهَا
"اللہ تعالیٰ کہاں ہیں؟" اُس نے جواب دیا: آسمان میں، آپ ﷺ نے فرمایا: "میں کون ہوں؟" اُس باندی نے جواب دیا: آپ اللہ کے رسول ہیں، آپ ﷺ نے اُس کے مالک سے کہا: "اِس کو آزاد کر دو، بے شک
فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ. وَقَالَ بَعْضُ الْمَشَايِخِ رحمہم اللہ: لَا بُدَّ مِنَ الْوَصْفِ عَلَى التَّفْصِيْلِ حَتّٰى إِذَا بَلَغَتِ الْمَرْأَةُ
یہ مؤمنہ ہے"۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے: "(شرائعِ اِسلام کو) تفصیل سے بیان کرنا ضروری ہے، یہاں تک کہ جب (ایسی عورت جس کے ولی نے اُس کے نابالغ ہونے کی حالت میں کسی مسلمان سے نکاح کرا دیا ہو اور پھر وہ) عورت بالغ ہو جائے
فَاسْتُوصِفَتِ الْإِسْلَامَ فَلَمْ تَصِفْ فَإِنَّهَا تَبِيْنُ مِنْ زَوْجِهَا، وَجُعِلَ ذٰلِكَ رِدَّةً مِّنْهَا، وَفِيْهِ حَرَجٌ عَظِيْمٌ
اور اُس سے اِسلام کے (شرائع کے) بیان کے بارے میں دریافت کیا گیا اور وہ عورت بیان نہ کر پائے تو وہ اپنے شوہر سے جدا ہو جائے گی اور اِس اُس عورت کی جانب سے ردّت (مرتد ہونا) سمجھا جائے گا"۔ اور اِس بات میں وہ حرجِ عظیم ہے

لَا يَخْفٰى. وَلِهٰذَا لَا يُقْبَلُ خَبَرُ الْفَاسِقِ وَالصَّبِيِّ وَالْمَعْتُوْهِ وَالَّذِي اشْتَدَّتْ غَفْلَتُهُ، تَفْرِيْعٌ عَلَى الشُّرُوْطِ
جو کسی پر مخفی نہیں۔ اور یہی تو وجہ ہے کہ کافر، فاسق، نابالغ بچہ، نیم پاگل اور اُس شخص کی خبر کو قبول نہیں کیا جاتا جس کی غفلت شدید ہو گئی ہو (یعنی اُس کا نسیان حفظ پر غالب آگیا ہو)۔
الْأَرْبَعَةِ عَلٰى غَيْرِ تَرْتِيْبِ اللَّفِّ، فَالْكَافِرُ رَاجِعٌ إِلَى الْإِسْلَامِ، وَالْفَاسِقُ إِلَى الْعَدَالَةِ، وَالصَّبِيُّ
یہ تفریع ہے چاروں شرائط پر لف ونشر غیر مرتب طور پر، پس کافر اسلام کی طرف راجع ہے، اور فاسق عدالت کی طرف راجع ہے،
وَالْمَعْتُوْهُ إِلٰى كَمَالِ الْعَقْلِ، وَالَّذِي اشْتَدَّتْ غَفْلَتُهُ إِلَى الضَّبْطِ. وَأَمَّا الْأَعْمٰى وَالْمَحْدُودُ فِي
اور بچہ اور نیم پاگل کامل عاقل ہونے کی طرف راجع ہے، اور وہ شخص جس کی غفلت شدید ہو گئی ہو ضبط کی طرف راجع ہے۔
الْقَذْفِ وَالْمَرْأَةُ وَالْعَبْدُ فَتُقْبَلُ رِوَايَتُهم فِي الْحَدِيْثِ؛ لِوُجُودِ الشَّرَائِطِ وَإِنْ لَّمْ تُقْبَلْ شَهادَتُهمْ
اور رہی بات اندھے، محدود فی القذف، عورت اور غلام کی تو ان کی روایت کو قبول کیا جائے گا اِس لئے کہ شرائط (اربعہ) پائی جارہی ہیں،
فِي الْمُعَامَلَاتِ، هٰكَذَا قِيْلَ.
اگرچہ معاملات میں اِن لوگوں کی گواہی قبول نہیں کی جاتی۔ اِسی طرح کہا گیا ہے۔

بیسواں درس

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: روایتِ حدیث کے لیے احکامِ اسلام کا اجمالاً اقرار کرنے کی شرط

دوسری بات: اجمالی ایمان معتبر ہونے پر دو دلیلیں

تیسری بات: ایمانِ تفصیلی معتبر ہونے پر بعض مشائخ کا قول اور مثال

چوتھی بات: اُن افراد کا ذکر جن میں راوی کی شرائط نہ پائی جائیں

پہلی بات روایتِ حدیث کے لیے احکامِ اسلام کا اجمالاً اقرار کرنے کی شرط

اسلام میں احکامِ شرع کا اجمالاً اقرار کرنا کافی ہے مثلاً وہ یوں کہے کہ حضرت محمد ﷺ جو بھی احکام وشریعت لے کر آئے وہ حق اور سچ ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات اس کی صفاتِ قدیمہ کے ساتھ ثابت ہے اور حق ہے۔

دوسری بات اجمالی ایمان معتبر ہونے پر دو دلیلیں

پہلی دلیل: یہ ہے کہ آپ ﷺ کی خدمت میں آکر ایک اَعرابی نے ہلالِ رمضان کی شہادت پیش کی، آپ ﷺ نے اُس سے دریافت کیا کہ کیا تم اللہ کی وحدانیت اور میرے رسول ہونے کی گواہی دیتے ہو، اُس نے کہا کہ جی ہاں!

آپ ﷺ نے اُس کی شہادت کو قبول کر کے روزہ رکھنے کا حکم صادر فرمادیا۔

دوسری دلیل: یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ایک جاریہ (باندی) سے پوچھا: اللہ کہاں ہیں؟ اُس نے کہا: آسمان میں، آپ ﷺ نے دریافت کیا: میں کون ہوں؟ اُس نے کہا: آپ اللہ کے رسول ہیں۔ آپ ﷺ نے اُس کے ایمان کو قبول کرتے ہوئے اُس کے مالک سے فرمایا: یہ مؤمن ہے، اِسے آزاد کر دو۔

مذکورہ دونوں واقعات میں آپ ﷺ نے اجمالی ایمان کو قبول فرمایا ہے۔

تیسری بات ایمانِ تفصیلی معتبر ہونے پر بعض مشائخ کا قول اور مثال

بعض مشائخ کے نزدیک: مسلمان ہونے کو ثابت کرنے کے لئے تفصیلی طور پر اقرار کرنا ضروری ہے۔

مثال: اگر کسی نابالغ بچی کا ولی نے نکاح کروادیا اور اُس کے بعد وہ بالغ ہوئی اور پھر اُس سے اِسلام کے بارے میں دریافت کیا جائے اور وہ تفصیلی طور پر نہ بیان کر سکے تو اُس کو شوہر سے الگ کر دیا جائے گا اور یہ اُس کی جانب سے مرتدہ ہونا سمجھا جائے گا۔

واضح رہے کہ اِس دوسرے قول میں حرج عظیم لازم آتا ہے، اِسی لئے اکثر مشائخ نے بعض مشائخ کے اس قول کو اختیار نہیں کیا اور پہلے قول (روایتِ حدیث کے لیے اجمالی ایمان معتبر ہے) کو ہی ترجیح دی ہے۔

چوتھی بات ان افراد کا ذکر جن میں راوی کی شرائط نہ پائی جائیں

یہاں ان افراد کا ذکر کیا جارہا جن میں راوی کی چار شرائط میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے، پس حدیث کے باب میں مندرج ذیل راویوں کی روایت معتبر نہ ہوگی۔

۱. کافر کی روایت معتبر نہ ہوگی کیونکہ اس میں اسلام کی شرط نہیں پائی جارہی ہے۔
۲. فاسق کی روایت معتبر نہ ہوگی کیونکہ اس میں عدالت کی شرط نہیں پائی جارہی ہے۔
۳. بچے کی روایت معتبر نہ ہوگی کیونکہ اس میں عقل کی شرط نہیں پائی جارہی ہے۔
۴. دیوانہ دائمی کی روایت معتبر نہ ہوگی کیونکہ اس میں ضبط کی شرط نہیں پائی جارہی ہے۔

وہ افراد جن میں شرائط راوی پائے جانے کی وجہ سے اُن کی روایت قابل قبول ہوگی

۱. نابینا شخص کی روایت اس لیے معتبر ہے کہ راوی کے لیے بینائی کی شرط نہیں۔
۲. محدود فی القذف کی روایت اُس وقت قابل قبول ہوگی کہ جب اس نے توبہ کرلی ہو، ورنہ معتبر نہ ہوگی۔
۳. عورت کی روایت اس لیے معتبر ہے کہ راوی کا مرد ہونا شرط نہیں۔

۴. غلام کی روایت اس لیے معتبر ہے کہ راوی کا آزاد ہونا شرط نہیں۔

واضح رہے کہ معاملات میں مذکورہ افراد کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔

اَلدَّرْسُ الْحَادِيْ وَالْعِشْرُوْنَ

وَالتَّقْسِيْمُ الثَّانِيْ فِي الْاِنْقِطَاعِ، أَيْ عَدَمُ اتِّصَالِ الْحَدِيْثِ بِنَا مِنْ رَسُوْلِ اللّٰه ﷺ، وَهُوَ نَوْعَانِ
اور دوسری تقسیم حدیث کے منقطع ہونے کے اعتبار سے ہے، یعنی حدیث کا ہم سے لے کر نبی کریم ﷺ تک متصل نہ ہونا۔ اور وہ (انقطاع) دو قسم پر ہے:
ظَاهِرٌ وَبَاطِنٌ، أَمَّا الظَّاهِرُ فَالْمُرْسَلُ مِنَ الْأَخْبَارِ بِأَنْ لَّا يَذْكُرَ الرَّاوِيْ الْوَسَائِطَ الَّتِي بَيْنَهُ
ظاہر اور باطن۔ پس انقطاعِ ظاہر وہ مرسل خبریں (خبرِ واحد) ہیں، اِس طور پر کہ راوی اُن واسطوں کو ذکر نہ کرے جو اُس کے
وَبَيْنَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ، بَلْ يَقُوْلُ: قَالَ الرَّسُوْلُ ﷺ كَذَا، وَهُوَ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ؛ لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يُّرْسِلَهُ
اور نبی کریم ﷺ کے درمیان ہیں، بلکہ (وسائط کو ذکر کیے بغیر) یوں کہے: رسول اللہ ﷺ نے یوں فرمایا ہے۔ اور وہ (حدیثِ مُرسَل) چار قسموں پر ہے، اِس لئے کہ یا تو اُس کا اِرسال
الصَّحَابِيُّ، أَوْ يُرْسِلَهُ الْقَرْنُ الثَّانِيْ وَالثَّالِثُ، أَوْ يُرْسِلَهُ مَنْ دُوْنَهُمْ أَوْ هُوَ مُرْسَلٌ مِّنْ وَجْهٍ دُوْنَ
صحابی کرے گا یا قرنِ ثانی اور ثالث والے (تابعین و تبعِ تابعین) کریں گے یا اُن کے بعد والے لوگ (اِرسال) کریں گے یا وہ حدیث من وجہٍ مُرسَل اور من وجہٍ مُرسَل نہ ہوگی۔
وَجْهٍ، وَهُوَ إِنْ كَانَ مِنَ الصَّحَابِيِّ فَمَقْبُوْلٌ بِالْإِجْمَاعِ؛ لِأَنَّ غَالِبَ حَالِهِ أَنْ يَّسْمَعَ بَنَفْسِهِ مِنْهُ وَإِنْ
اور وہ (اِرسال) اگر صحابی کی جانب سے ہوگا تو بالاجماع مقبول ہے، اِس لئے کہ صحابی کا غالبِ حال یہ ہے کہ اُنھوں نے نبی کریم ﷺ سے بذاتِ خود (وہ حدیث) سنی ہوگی، اگرچہ
كَانَ يَحْتَمِلُ أَنْ يَّسْمَعَ مِنْ صَحَابِيٍّ آخَرَ وَلَمْ يَكُنْ هُوَ بِنَفْسِهِ حَاضِرًا حِيْنَئِذٍ، فَإِنْ أَرْسَلَ الصَّحَابِيُّ
اِس بات کا احتمال ہے کہ اُنھوں نے کسی اور صحابی سے سنی ہو اور وہ بذاتِ خود (مجلسِ نبوی میں) اُس وقت حاضر نہ ہوئے ہوں۔ پس اگر صحابی حدیثِ مُرسَل بیان کریں
يَقُوْلُ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰه ﷺ كَذَا، وَإِنْ أَسْنَدَ يَقُوْلُ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ أَوْ حَدَّثَنِيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ كَذَا.
تو یوں کہیں گے: نبی کریم ﷺ نے یوں اِرشاد فرمایا۔ اور اگر حدیثِ مُسنَد بیان کریں تو یوں کہیں گے: میں نے نبی کریم ﷺ سے سنا، یا مجھ سے نبی کریم ﷺ نے اِس طرح بیان کیا۔

سنت کی دوسری تقسیم انقطاع کا بیان

اکیسواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: انقطاع کا مطلب اور اقسام

دوسری بات: انقطاعِ ظاہر (حدیثِ مرسل) سے مراد اور اس کی اقسام

تیسری بات: مُرسَل صحابی کی روایت کا حکم اور نقل کرنے کا طریقہ

پہلی بات — انقطاع کا مطلب اور اقسام

اِنقطاع کا مطلب: اِنقطاع اِتّصال کی ضد ہے اور اِنقطاع کہا جاتا ہے کہ حدیث کا نبی کریم ﷺ تک متصل نہ ہونا، بلکہ کہیں نہ کہیں کوئی راوی (یعنی واسطہ) درمیان میں مذکور نہ ہو۔

انقطاع کی اقسام: انقطاع کی ابتداءً دو قسمیں ہیں۔ (۱) انقطاعِ ظاہر (۲) انقطاعِ باطن

دوسری بات — انقطاعِ ظاہر (یعنی حدیثِ مرسل) سے مراد اور اس کی اقسام

انقطاعِ ظاہر (یعنی حدیثِ مرسل) سے مراد: انقطاعِ ظاہر وہ مرسل احادیث کہلاتی ہیں کہ جس میں راوی ان واسطوں کو ترک کر دے جو اس کے اور حضور ﷺ کے درمیان ہیں بلکہ وہ یوں کہے: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ كَذَا۔

انقطاعِ ظاہر (یعنی حدیثِ مرسل) کی اقسام

انقطاعِ ظاہر (یعنی حدیثِ مرسل) کی چار اقسام ہیں۔

۱. مُرسَلُ الصَّحَابِي — صحابی کی مُرسَل روایت۔

۲. مُرسَلُ التَّابِعِيِّ وَتَابِعِهِ — تابعین اور تبع تابعین کی مُرسَل روایت۔

۳. مُرسَلُ مَنْ دُوْنَهُمَا — تبعِ تابعین کے بعد کی مُرسَل روایت۔

۴. مُرْسَلٌ مِّنْ وَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ — جو ایک حیثیت سے مُرسَل اور دوسری حیثیت سے مُرسَل نہ ہو۔

تیسری بات — مُرسَل صحابی کی روایت کا حکم اور نقل کرنے کا طریقہ

مُرسَل صحابی کی روایت کا حکم: یہ ہے کہ صحابی کی مُرسَل حدیث بالاجماع مقبول ہے۔

مُرسَل صحابی بالاجماع مقبول ہونے کی وجہ: یہ ہے کہ صحابی کے متعلق غالب گمان یہی ہے کہ اُنہوں نے وہ حدیث بذاتِ خود نبی کریم ﷺ سے سنی ہوگی اگرچہ اِس بات کا بھی احتمال ہے کہ اُنہوں نے وہ حدیث کسی اور صحابی سے سنی ہو اور وہ خود اُس حدیث کی مجلس میں حاضر نہ ہو سکے ہوں۔

صحابی کا مُرسَل روایت نقل کرنے کا طریقہ

- صحابی اگر حدیث کو مرسلاً نقل کرے تو یوں کہے گا: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ كَذَا۔
- اور اگر صحابی حدیث کو مسنداً نقل کرے تو یوں کہے گا: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ كذا یا یوں کہے گا: حَدَّثَنِي رَسُولُ اللهِ ﷺ كَذَا۔

اَلدَّرْسُ الثَّانِيْ وَالْعِشْرُوْنَ

وَمِنَ الْقَرْنِ الثَّانِيْ وَالثَّالِثِ كَذٰلِكَ عِنْدَنَا، أَيْ مَقْبُولٌ عِنْدَ الْحَنَفِيَّةِ بِأَنْ يَّقُولَ التَّابِعِيُّ أَوْ تَبَعُ
اور دوسرے اور تیسرے قرن (یعنی تابعین یا تبعِ تابعین) کا اِرسال بھی ہمارے نزدیک اسی طرح ہے، یعنی احناف کے یہاں مقبول ہے، اِس طور پر کہ تابعی یا تبعِ
التَّابِعِيِّ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ كَذَا، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رحمه الله لَا يُقْبَلُ؛ لِأَنَّهُ إِذَا جَهِلَتْ صِفَاتُ الرَّاوِيْ
تابعی یوں کہے: "نبی کریم ﷺ نے اِس طرح فرمایا"، اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک (مرسَل کی یہ قسم) مقبول نہ ہوگی، اِس لئے کہ جب راوی کی صفات مجہول ہوں
لَمْ يَكُنِ الْحَدِيْثُ حُجَّةً، فَإِذَا جَهِلَتْ صِفَاتُهُ وَذَاتُهُ فَبِالطَّرِيْقِ الْأَوْلٰى إِلَّا إِذَا تَأَيَّدَ بِحُجَّةٍ قَطْعِيَّةٍ
تو اُس کی حدیث حجّت نہیں ہوتی، تو جب اُس کی ذات اور صفات دونوں مجہول ہوں تو بطریقِ اولیٰ اُس کی حدیث حجت نہیں ہونی چاہیئے، ہاں! اگر کسی حجتِ قطعیہ (جیسے کتاب اللہ اور سنتِ متواتر اور مشہور)
أَوْ قِيَاسٍ صَحِيْحٍ أَوْ تَلَقَّتْهُ الْأُمَّةُ بِالْقُبُوْلِ أَوْ ثَبَتَ اتِّصَالُهُ بِوَجْهٍ آخَرَ، وَنَحْنُ نَقُوْلُ: إِنَّ كَلَامَنَا فِي
یا قیاسِ صحیح کے ذریعہ اُس کی تأیید ہو جائے، یا اُمّت اُس کو قبولیت کے ساتھ لے لے، یا اُس (حدیث مرسَل) کا اتصال کسی دوسرے طریق سے ثابت ہو جائے تو اُس کو قبول کیا جائے گا۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ ہمارا کلام اُن لوگوں کے اِرسال کے بارے میں ہے
إِرْسَالِ مَنْ لَوْ أَسْنَدَهُ إِلٰى شَخْصٍ آخَرَ يُقْبَلُ، وَلَا يُظَنُّ بِهِ الْكَذِبُ، فَلَأَنْ لَّا يُظَنَّ بِهِ الْكَذِبُ عَلٰى
کہ جو کسی دوسرے کی طرف نسبت کر کے (مُسنَد) حدیث بیان کرے تو وہ مقبول ہوتی ہے اور اُن پر جھوٹ کا گمان تک نہیں کیا جا سکتا، تو اُن پر نبی کریم ﷺ پر جھوٹ بولنے کا تو

رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ أَوْلىٰ، بَلْ هُوَ فَوْقَ الْمُسْنَدِ؛ لِأَنَّ الْعَدْلَ إِذَا اتَّضَحَ لَهُ طَرِيْقُ الْإِسْنَادِ يَقُوْلُ
بطریقِ اولیٰ گمان نہیں کیا جاسکتا، بلکہ حدیثِ مُرسَل تو مسنَد سے بھی زیادہ قوی ہوتی ہے، اِس لئے کہ جب عادل شخص کے لئے اِسناد کا طریق واضح ہوتا ہے تو وہ بغیر کسی (تردّد اور
بِلَا وَسْوَسَةٍ: قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَذَا، وَإِذَا لَمْ يَتَّضِحْ لَهُ ذٰلِكَ يَذْكُرُ أَسْمَاءَ الرَّاوِيْ لِيَحْمِلَهُ
وسوسہ کے کہتا ہے: نبی کریم ﷺ نے اِس طرح اِرشاد فرمایا۔ اور اگر اُس کے لئے (اِسناد کا طریق) واضح نہیں ہوتا تو وہ راویوں کے نام ذکر کرتا ہے تاکہ (وہ عادل) اُس (مَروی عنہ) کو اُس چیز کا متحمّل بنادے
مَا تَحَمَّلَ عَنْه، وَيَفْرُغُ ذِمَّتُهُ مِنْ ذٰلِكَ.
جس کا اُس نے اُس (مَروی عنہ) سے بوجھ اُٹھایا تھا اور اس کا ذمّہ اس سے فارغ ہو جائے۔

بائیسواں درس

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: مرسل تابعی و تبع تابعی کے حکم میں ائمہ کا اختلاف

دوسری بات: امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مرسل تابعی و تبع تابعی کے مقبول نہ ہونے پر دلیل عقلی

تیسری بات: امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چند شرائط کے ساتھ مرسل تابعی اور تبع تابعی مقبول ہوگی

چوتھی بات: احناف کے نزدیک مرسل تابعی و تبع تابعی کے مقبول ہونے پر دلیل عقلی

پہلی بات مرسل تابعی و تبع تابعی کے حکم میں ائمہ کا اختلاف

حکم: مرسل تابعی و تبع تابعی کے مقبول ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

احناف کے نزدیک: مرسل تابعی و تبع تابعی مقبول ہوگی۔ اور وہ روایت نقل کرتے وقت یوں کہے گا: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ كَذَا۔

امام شافعی کے رحمہ اللہ نزدیک: مرسل تابعی و تبع تابعی مقبول نہیں ہوگی۔

دوسری بات امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مرسل تابعی و تبع تابعی کے مقبول نہ ہونے پر دلیل عقلی

دلیل: یہ ہے کہ راوی کی صفات اگر مجہول ہوں تو وہ روایت قابل قبول نہیں ہوتی، پس جہاں راوی کی ذات اور صفات دونوں مجہول ہوں تو وہ روایت بطریق اولیٰ مقبول نہ ہوگی۔

تیسری بات امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چند شرائط کے ساتھ مرسل تابعی اور تبع تابعی مقبول ہوگی

مرسل تابعی و تبع تابعی مقبول ہونے کی چند شرائط:

(۱) مرسل تابعی و تبع تابعی کی تائید کسی دلیل قطعی یعنی کتاب اللہ اور سنتِ مشہورہ سے ہو جائے۔

(۲) یا قیاسِ صحیح سے اس کی تائید ہو جائے۔

(۳) یا قولِ صحابہ سے اُس کی تائید ہو جائے۔

(۴) یا اُس روایت کو تلقّی بالقبول (یعنی امّت میں عمومی مقبولیت) حاصل ہو جائے۔

(۵) یا کسی اور سند سے اُس کا اتّصال ثابت ہو جائے۔

مذکورہ شرائط پائے جانے کی صورت میں امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی مرسل تابعی و تبع تابعی مقبول ہوگی۔

چوتھی بات احناف کے نزدیک مرسل تابعی و تبع تابعی کے مقبول ہونے پر دلیل عقلی

دلیل: یہ ہے کہ ہماری بات تو ایسے شخص کے اِرسال کے بارے میں ہے جو عادل ہو اور کسی اور کی طرف بھی جھوٹ کی نسبت نہ کرتا ہو اور اس سے جھوٹ کا گمان بھی نہ ہو سکتا ہو، جب اس سے عام حالات میں جھوٹ بولنے کا احتمال نہیں ہے تو حدیث نقل کرنے پر بطریق اولیٰ جھوٹ کا احتمال نہیں ہو سکتا۔ بلکہ یہ قسم مسند حدیث سے فوقیت رکھتی ہے اس لیے کہ عادل آدمی کے لیے جب اسناد واضح ہوتا ہے تو بلا وسوسہ کے حدیث کو مرسلاً حضور ﷺ کی جانب منسوب کر دیتا ہے کہ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ كَذَا (رسول اللہ ﷺ نے یہ فرمایا)۔ اور اگر طریقۂ اسناد واضح نہیں ہوتا تو راوی کا نام ذکر کر دیتا ہے؛ تا کہ اپنا ذمہ اس راوی پر ڈال سکے جس سے اس نے روایت نقل کی ہے اور خود اس سے فارغ ہو جائے۔

اَلدَّرْسُ الثَّالِثُ وَالْعِشْرُوْنَ

وَإِرْسَالُ مَنْ دُوْنَ هٰؤُلَاءِ بِأَنْ يَّقُوْلَ مَنْ بَعْدَ الْقَرْنِ الثَّانِي وَالثَّالِثِ: «قَالَ النَّبِيُّ ﷺ كَذَا»، مَقْبُوْلٌ،
اور اِن (تابعین و تبعِ تابعین) کے بعد والوں کا اِرسال کرنا اِس طور پر کہ دوسرے اور تیسرے زمانے کے بعد والا کوئی یوں کہے: ”نبی کریم ﷺ نے یوں اِرشاد فرمایا“ یہ مقبول ہے،
كَذٰلِكَ عِنْدَ الْكَرْخِيِّ رحمه الله، خِلَافًا لِابْنِ أَبَانٍ رحمه الله؛ لِأَنَّ الزَّمَانَ بَعْدَ الْقُرُوْنِ الثَّلَاثَةِ
اِسی طرح حضرت کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک ہے، عیسیٰ ابن ابان رحمہ اللہ کا اس میں اختلاف ہے اِس لئے کہ قرونِ ثلاثہ کے بعد
زَمَانُ فِسْقٍ، وَلَمْ يُشْهِدِ النَّبِيُّ ﷺ بِعَدَالَتِهِمْ، فَلَا يُقْبَلُ.
فسق و فجور کا زمانہ ہے اور نبی کریم ﷺ نے اُن کے عادل ہونے کی گواہی بھی نہیں دی پس اُس کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

وَالَّذِي أُرْسِلَ مِنْ وَجْهٍ وَأُسْنِدَ مِنْ وَجْهٍ مَقْبُوْلٌ عِنْدَ الْعَامَّةِ كَحَدِيْثِ «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ».
اور وہ روایت جو من وجہٍ مُرسَل اور من وجہٍ مسنَد نقل کی گئی ہے وہ مقبول ہے اکثر علماء کے نزدیک، جیسے "نکاح بغیر ولی کے نہیں ہوتا" کی حدیث۔
رَوَاه إِسْرَائِيْلُ بْنُ يُوْنُسَ مُسْنَدًا وَشُعْبَةُ مُرْسَلًا، فَيَغْلِبُ إِسْنَادُهُ عَلٰى إِرْسَالِهِ وَقِيْلَ: لَا يُقْبَلُ؛
اس کو حضرت اِسرائیل ابن یونس رحمہ اللہ نے مسنداً (بغیر انقطاع کے) اور حضرت شعبہ رحمہ اللہ نے مُرسَلاً نقل کیا ہے، پس اس حدیث کا مسنداً نقل کرنا مُرسلاً نقل کرنے پر غالب ہو جائے گا (لہٰذا یہ حدیث مقبول ہو گی)، اور کہا گیا ہے: مقبول نہ ہو گی
لِأَنَّ الْإِسْنَادَ كَالتَّعْدِيْلِ وَالْإِرْسَالُ كَالْجَرْحِ، وَإِذَا اجْتَمَعَ الْجَرْحُ وَالتَّعْدِيْلُ يَغْلِبُ الْجَرْحُ.
اِس لئے کہ حدیث کا مسنَد نقل کرنا "تعدیل" کی طرح اور مُرسَل نقل کرنا "جرح" کی طرح ہے، اور جب جرح اور تعدیل جمع ہو جائیں تو جرح غالب ہو جاتی ہے۔

تیئیسواں درس

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: مُرسَل کی تیسری قسم تبعِ تابعین کے بعد کی مُرسَل کی وضاحت

دوسری بات: مُرسَل کی تیسری قسم کے حکم میں ائمہ اصولیین کا اختلاف

تیسری بات: مُرسَل کی چوتھی قسم (جو ایک حیثیت سے مرسل ہو اور ایک حیثیت غیر مرسل ہو) کی وضاحت

چوتھی بات: مُرسَل کی چوتھی قسم کے حکم میں ائمہ کا اختلاف اور امثلہ

پہلی بات — مُرسَل کی تیسری قسم تبعِ تابعین کے بعد کی مُرسَل کی وضاحت

مُرسَل کی تیسری قسم تبعِ تابعین کے بعد کی مُرسَل جس کو قرونِ ثلاثہ کے بعد کسی بھی زمانے کے عادل راوی مُرسَلاً نقل کریں

دوسری بات — مُرسَل کی تیسری قسم کے حکم میں ائمہ اصولیین کا اختلاف

مُرسَل کی تیسری قسم کے حکم میں ائمہ اصولیین کا اختلاف ہے۔

امام کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک: مرسل کی تیسری قسم (جس میں روایت کو تبع تابعین کے بعد کسی نے مرسلاً نقل کیا ہو) مقبول ہے، اِس لئے کہ جیسے قرونِ ثلاثہ کی مُرسَل روایت اُن کے عادل اور ضابط ہونے کی وجہ سے مقبول ہے پس اسی طرح بعد کے لوگوں کی روایت بھی اُن کے عادل وضابط ہونے کی وجہ سے مقبول ہو گی۔

عیسیٰ ابن ابان رحمہ اللہ کے نزدیک: مرسل کی تیسری قسم غیر مقبول ہے، اِس لئے کہ قرونِ ثلاثہ کے بعد کا زمانہ فسق کا زمانہ ہے، اُس کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عدالت اور خیر کی گواہی نہیں دی ہے، لہٰذا بعد کے لوگوں کی مُرسَل

روایت مقبول نہیں ہوگی، ہاں اگر ثقہ راوی اُس کی روایت کو نقل کرتے ہوں تو وہ مقبول ہوگی۔

تیسری بات مُرسَل کی چوتھی قسم (جو ایک حیثیت سے مرسل ہو اور ایک حیثیت سے غیر مُرسَل ہو) کی وضاحت

مُرسَل کی چوتھی قسم جس میں حدیث ایک طریق سے مُرسَلاً مَروی ہو اور دوسرے طریق سے مُسنَداً روایت کی گئی ہو۔ خواہ ایک ہی راوی نے اُسے ایک وقت میں مُرسَلاً اور دوسرے وقت میں مُسنَداً نقل کیا ہو، یا دو الگ الگ راویوں نے اُسے مُرسَلاً اور مُسنَداً روایت کیا ہو، بہر حال دونوں صورتوں میں اُس کو "مُرسَل من وجہٍ دون وجہٍ" کہا جاتا ہے۔

چوتھی بات مرسل کی چوتھی قسم کے حکم میں ائمہ کا اختلاف

پہلا مذہب اور اُس کی دلیل: اکثر حضرات کے نزدیک مُرسَل کی چوتھی قسم جس میں حدیث ایک طریق سے مُرسَلاً مَروی ہو اور دوسرے طریق سے مُسنَداً مَروی ہو یہ حدیث مقبول ہے۔ اِس لئے کہ مُرسَل روایت میں انقطاع کا جو نقص اور کمی تھی وہ مُسنداً نقل کرنے کی وجہ سے ختم ہوگئی، پس وہ روایت مقبول ہوگی۔

مثال: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ» اِسرائیل بن یونس رحمہ اللہ نے اس روایت کو مُسنَداً نقل کیا ہے اور شعبہ نے اسے مُرسَلاً نقل کیا ہے۔ پس اسناد ارسال پر غالب ہوگی اور یہ روایت مقبول ہوگی۔

دوسرا مذہب اور اُس کی دلیل: بعض حضرات کے نزدیک یہ حدیث مقبول نہیں ہوگی، اِس لئے کہ اسناد کی مثال تعدیل اور ارسال کی مثال جرح کے معنی میں ہے، اور اصول حدیث کا قاعدہ یہ ہے کہ جب تعدیل اور جرح جمع ہو جائیں تو جرح کو تعدیل پر ترجیح حاصل ہوتی ہے۔

اَلدَّرْسُ الرَّابِعُ وَالْعِشْرُوْنَ

وَأَمَّا الْبَاطِنُ فَنَوْعَانِ بِأَنْ يَّكُوْنَ الْاِتِّصَالُ فِيْهِ ظَاهِرًا، وَلٰكِنْ وَقَعَ الْخَلَلُ بِوَجْهٍ آخَرَ هُوَ فَقْدُ
اور (انقطاعِ) باطن دو قسم پر ہے، اِس طور پر کہ حدیث میں ظاہری طور پر اتصال ہو لیکن کسی اور وجہ سے خلل واقع ہو اور وہ راوی
شَرَائِطِ الرَّاوِيْ أَوْ مُخَالَفَتُهُ لِدَلِيْلٍ فَوْقَهُ، فَإِنْ كَانَ لِنُقْصَانٍ فِي النَّاقِلِ فَهُوَ عَلٰى مَا ذَكَرْنَا مِنْ
کی شرائط کا نہ پایا جانا ہے یا حدیث کا اپنے مافوق کسی دلیل کے مخالف ہونا ہے۔ پس اگر انقطاع حدیث کے نقل کرنے والے میں کسی نقصان (کمی) کی وجہ سے ہے تو وہ اُسی طرح ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں،
عَدَمِ قُبُوْلِ خَبَرِ الْكَافِرِ وَالْفَاسِقِ وَالصَّبِيِّ وَالْمُغَفَّلِ. وَإِنْ كَانَ بِالْعَرْضِ بِأَنْ خَالَفَ الْكِتَابَ،
یعنی کافر، فاسق، نابالغ بچہ اور مغفّل کی روایت کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر وہ (انقطاع حدیث کو اصول پر) پیش کرنے کی وجہ

سے ہے بایں طور کہ وہ کتاب اللہ کے مُخالف ہے،

كَحَدِيْثِ: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ» يُخَالِفُ لِعُمُومِ قَوْلِهِ: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِۚ﴾.

جیسے: نماز نہیں ہوتی مگر سورۃ الفاتحہ کے ساتھ۔ یہ حدیث اللہ تعالیٰ کے قول کے عموم کے مخالف ہے کہ: ”اب تم اتنا قرآن پڑھ لیا کرو جتنا آسان ہے“۔

وَكَحَدِيْثِ: «مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ» يُخَالِفُ قَوْلَهُ تَعَالىٰ: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْ﴾؛

اور جیسا کہ حدیث ہے: جو اپنا ذکر چھوئے اُسے وضو کرنا چاہیئے۔ یہ حدیث اللہ تعالیٰ کے اِرشاد: اُس میں اللہ کے کچھ ایسے بندے ہیں جو پاکیزہ رہنے کو پسند کرتے ہیں۔ کے مُخالف ہے۔

لِأَنَّهُ فِيْ مَدْحِ قَوْمٍ يَسْتَنْجُوْنَ بِالْمَاءِ، وَفِيْهِ مَسُّ الذَّكَرِ. أَوِ السُّنَّةَ الْمَعْرُوْفَةَ، كَحَدِيْثِ الْقَضَاءِ

اِس لئے کہ یہ (آیت) اُن لوگوں کی مدح میں ہے جو پانی سے استنجاء کیا کرتے تھے اور اس میں ”مسّ ذکر“ پایا جاتا ہے۔ یا وہ حدیث سنتِ معروفہ (خواہ متواترہ ہو یا مشہورہ) کے خلاف ہو، جیسے ”ایک گواہ اور قسم سے

بِشَاهِدٍ وَّيَمِيْنٍ يُخَالِفُ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِيْنُ عَلىٰ مَنْ أَنْكَرَ. وَهُوَ مَشْهُوْرٌ.

فیصلہ کرنے“ کی حدیث ہے جو نبی کریم ﷺ کے اِرشاد: دعویٰ کرنے والے کے ذمّہ گواہ پیش کرنا اور انکار کرنے والے کے ذمّہ قسم کھانا ہے، کے مُخالِف ہے، اور یہ حدیث مشہور ہے۔

أَوِ الْحَادِثَةَ الْمَشْهُوْرَةَ، كَحَدِيْثِ الْجَهْرِ بِالتَّسْمِيَةِ فِي الصَّلَاةِ الَّذِيْ رَوَاهُ أَبُو هُرَيْرَةَ فَإِنَّ حَادِثَةَ

یا وہ حدیث حادثہ مشہورہ کے خلاف ہو، جیسے نماز میں بلند آواز سے تسمیہ پڑھنے کی روایت جس کو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے، اِس لئے کہ

الصَّلَاةِ مَشْهُوْرَةٌ مُسْتَمِرَّةٌ كَانَ يَحْضُرُهَا أُلُوْفٌ مِّنَ الرِّجَالِ، وَلَمْ يَسْمَعِ التَّسْمِيَةَ إِلَّا أَبُوْ هُرَيْرَةَ،

نماز کا واقعہ تو بہت مشہور اور جاری رہنے والا ہے، اُس میں ہزاروں لوگ حاضر ہوتے تھے تو صرف حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے تسمیہ (بالجہر) سنا،

وَهٰذَا شَيْءٌ عَجِيْبٌ، أَوْ يُعْرِضُ عَنْهُ الْأَئِمَّةُ مِنَ الصَّدْرِ الْأَوَّلِ، يَعْنِي أَنَّ الصَّحَابَةَ إِذَا تَكَلَّمُوْا

یہ تو (عادۃً) بہت عجیب بات ہے۔ یا صدرِ اوّل کے ائمہ کرام نے اُس حدیث سے اعراض کیا ہو، یعنی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے جب کہ

فِيْمَا بَيْنَهُمْ بِالرَّأْيِ، وَلَمْ يَلْتَفِتُوْا إِلَى الْحَدِيْثِ كَانَ ذٰلِكَ دَلِيْلُ انْقِطَاعِهِ، مِثْلُ مَا رُوِيَ أَنَّ الصَّحَابَةَ

باہم آپس میں رائے سے تکلّم کیا ہو اور حدیث کی جانب توجّہ نہ دی ہو تو یہ اُس حدیث کے منقطع ہونے کی دلیل ہوتی ہے، اِس کی

مثال وہ روایت ہے جو نقل کی گئی ہے کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے
اِخْتَلَفُوْا فِيْمَا بَيْنَهُمْ فِيْ وُجُوْبِ الزَّكَاةِ عَلَى الصَّبِيِّ بِالرَّأْيِ وَلَمْ يَلْتَفِتُوْا إِلىٰ قَوْلِهِ ﷺ: «اِبْتَغُوْا فِيْ
آپس میں نابالغ بچے پر زکوٰۃ کے لازم ہونے میں اختلاف کیا تھا رائے کے ذریعہ، اور نبی کریم ﷺ کے اِس اِرشاد: یتیم کے مال میں
مَالِ الْيَتَامىٰ خَيْرًا، كَيْلَا تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ»، فَعُلِمَ أَنَّهُ غَيْرُ ثَابِتٍ، أَوْ مُؤَوَّلٌ بِتَأْوِيْلِ أَنَّ الْمُرَادَ
خیر یعنی تجارت تلاش کرو، کہیں اُسے صدقہ نہ کھاجائے۔ کی طرف توجّہ نہیں دی تھی، پس اِس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث ثابت نہیں یا (ثابت تو ہے لیکن) اِس تاویل کے ذریعہ مؤوّل ہے کہ صدقہ سے مراد
بِالصَّدَقَةِ النَّفَقَةُ عَلَيْهِ، كَمَا قَالَ عليه السلام: «نَفَقَةُ الْمَرْءِ عَلىٰ نَفْسِهِ صَدَقَةٌ» كَانَ مَرْدُوْدًا مُنْقَطِعًا أَيْضًا،
"بچہ پر خرچ کرنا" ہے، جیسا کہ نبی کریم ﷺ کا اِرشاد ہے: انسان کا اپنے نفس پر خرچ کرنا صدقہ ہے۔ اِن صورتوں میں بھی حدیث مردود اور منقطع ہوگی۔
جَوَابُ «إِنْ» أَيْ يَكُوْنُ الْخَبَرُ فِيْ كُلٍّ مِّنْ هٰذِهِ الْمَوَاضِعِ الْأَرْبَعَةِ مَرْدُوْدًا، كَمَا فِي النَّوْعِ الْأَوَّلِ.
یہ جواب ہے "إِنْ" کا، یعنی (اِنقطاعِ باطن کے) اِن چاروں مقامات میں خبر مردود ہوگی جیسا کہ پہلی قسم میں ہے۔

چوبیسواں درس

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: انقطاع باطن کی وضاحت اور اقسام

دوسری بات: انقطاع باطن کی پہلی قسم کی وضاحت اور اس کا حکم

تیسری بات: انقطاع باطن کی دوسری قسم مُعارَضۃ کی وضاحت اور اس کی چار صورتیں

چوتھی بات: انقطاع باطن کی دوسری قسم مُعارَضۃ کی چار صورتوں کی مثالیں اور ان کا حکم

پہلی بات — انقطاع باطن کی وضاحت اور اقسام

انقطاع باطن کی وضاحت: جس میں سند کے اعتبار سے تو اتصال ہو یعنی کسی راوی کا سقوط نہ ہو، لیکن باطنی طور پر کوئی ایسی چیز پائی جارہی ہو جس سے اُس روایت کے مقبول ہونے میں اثر پڑتا ہو اور وہ خلل ہی دراصل انقطاعِ باطن کہلاتا ہے۔

انقطاع باطن کی اقسام: انقطاعِ باطن کی دو قسمیں ہیں۔

۱. **اِنْقِطَاعٌ لِنُقْصَانٍ فِي النَّاقِلِ:** حدیث کے راوی میں کسی کمزوری و کوتاہی کی وجہ سے انقطاع آنا۔

۲. **اِنْقِطَاعٌ بِالْمُعَارَضَةِ:** حدیث کا کسی مافوق دلیل کے معارِض ہونا۔

دوسری بات انقطاع باطن کی پہلی قسم کی وضاحت اور اس کا حکم

انقطاع باطن کی پہلی قسم کی وضاحت: یہ ہے کہ راوی کی شرائط یعنی عقل، ضبط، عدالت اور اسلام، جن کا تفصیلی ذکر شرائطِ راوی میں گذر چکا ہے اِن چاروں شرائط میں سے کوئی شرط راوی میں نہ پائی جائے تو وہ "اِنْقِطَاعٌ لِنُقْصَانٍ فِي النَّاقِلِ" کہلاتا ہے۔ مثلاً: کسی حدیث کا راوی کافر، فاسق، صبی، یا مغفّل یعنی غافل ہو۔

حکم: ایسے راوی کی روایت مقبول نہیں ہے۔

تیسری بات انقطاع باطن کی دوسری قسم مُعارَضہ کی وضاحت اور اس کی چار صورتیں

انقطاعِ باطن کی دوسری قسم مُعارَضہ کی وضاحت: یہ ہے کہ حدیث اصول کی روشنی میں اپنے مافوق کسی دلیل کے مخالف اور مُعارِض ہو۔ مثلاً وہ حدیث جو قرآن کی کسی آیت کے یا کسی خبر مشہور کے معارض اور مخالف ہو تو یہ انقطاع باطن کہلائے گا۔

اِنْقِطاع مُعارَضہ کی چار صورتیں

(۱) ......حدیث کا کتاب اللہ کے مخالف ہونا۔

(۲) ......حدیث کا سنتِ مشہورہ کے خلاف ہونا۔

(۳) ......حدیث کا کسی حادثہ مشہورہ کے مخالف ہونا۔

(۴) ......صدرِ اوّل کے ائمہ یعنی صحابہ کرام کا اُس حدیث سے اِعراض کرنا۔

چوتھی بات انقطاع باطن کی دوسری قسم مُعارَضہ کی چار صورتوں کی مثالیں اور ان کا حکم

انقطاع مُعارَضہ کی پہلی صورت کی مثالیں

پہلی مثال: لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ یہ حدیث قرآن کریم کی آیت ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ کے معارض ہے، اِس طور پر کہ آیت سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز میں قرآن کریم کا جتنا حصہ آسان لگے اُسے پڑھا جائے، اس سے تو مطلق قراءت کا فرض ہونا معلوم ہوتا ہے، جب کہ حدیث میں یہ ہے کہ نماز سوۃ الفاتحہ کے بغیر نہیں ہوتی؛ لہٰذا یہ حدیث قرآن کی مذکورہ آیت کے معارض ٹھہرے گی۔

دوسری مثال: مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ یہ حدیث قرآن کریم کی آیت ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا﴾ کے معارض ہے، اِس طور پر کہ آیتِ مبارکہ میں اُن لوگوں کی تعریف کی گئی ہے جو پانی سے اِستنجاء کرتے ہیں،

حالانکہ اِستنجاء بالماء میں تو شرمگاہ کو یقینی طور پر ہاتھ لگتا ہے، تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایسی چیز کو قابلِ مدح قرار دیا جائے جو فی نفسہٖ ناقضِ وضو ہو…؟ جب کہ حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ شرمگاہ کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے؛ لہٰذا یہ حدیث قرآن کریم کی مذکورہ آیت کے معارض ٹھہرے گی۔

انقطاع مُعارَضہ کی دوسری صورت کی مثال: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضی اللہ عنہما أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَضٰی بِيَمِينٍ وَشَاهِدٍ یہ روایت حدیثِ مشہور الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلٰى مَنْ أَنْكَرَ کے معارض ہے۔ کیونکہ حدیثِ مشہور کا مطلب یہ ہے کہ بیّنہ پیش کرنا مُدّعی (دعویٰ کرنے والے) کے ذمہ ہے اور قسم کھانا مُنکِر یعنی مدّعیٰ علیہ کے ذمہ ہے، پس "قَضٰی بِيَمِينٍ وَشَاهِدٍ" والی روایت مذکورہ حدیث مشہورہ کے معارض اور خلاف ہے اس طور پر کہ اس راویت میں دو باتیں حدیثِ مشہور کے خلاف ہوئیں:

۱. آپ ﷺ نے ایک گواہ سے فیصلہ فرمایا، حالاں کہ بیّنہ میں کم از کم دو گواہ ہوتے ہیں۔

۲. آپ ﷺ نے مُدّعی سے قسم لی، حالاں کہ یمین مُنکِر یعنی مدّعیٰ علیہ کے ذمہ ہوتی ہے۔

ظاہر ہے کہ مذکورہ دونوں باتیں حدیثِ مشہور کے خلاف ہیں، لہٰذا خبرِ واحد خبر مشہور کے معارض اور مخالف ٹھہرے گی۔

انقطاع مُعارَضہ کی تیسری صورت کی مثال: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے نماز میں تسمیہ بالجہر یعنی بآوازِ بلند "بِسْمِ اللهِ" پڑھنے کی روایت نقل کی ہے، یہ روایت حادثہ مشہورہ کے معارض ہے، اس طور پر کہ اس روایت کے راوی صرف حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہیں حالاں کہ نماز کا معاملہ ایک کثرت سے پیش آنے والا واقعہ ہے جس میں لوگوں کی ایک بہت بڑی تعداد شریک ہوتی ہے، پس اتنے کثیر افراد میں صرف حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا تسمیہ بالجہر کی حدیث کو نقل کرنا ایک عجیب اور سمجھ میں نہ آنے والی بات ہے! لہٰذا یہ حدیث حادثہ مشہورہ کے معارض ٹھہرے گی۔

انقطاع مُعارَضہ کی چوتھی صورت کی مثال: حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان نابالغ بچہ پر زکوٰۃ کے لازم ہونے نہ ہونے میں اختلاف تھا، چنانچہ بعض صحابہ کی رائے یہ تھی کہ بچہ کے مال پر زکوٰۃ لازم ہوتی ہے اور بعض کی رائے یہ تھی کہ بچہ کے مال پر زکوٰۃ لازم نہیں ہوتی ہے، لیکن کسی نے بھی حدیث اِبْتَغُوا فِي مَالِ الْيَتِيمِ خَيْرًا كَيْلَا تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ "یتیم کے مال میں خیر تلاش کرو کہیں صدقہ اُسے نہ کھالے" سے استدلال نہیں کیا، حالانکہ اِس حدیث سے صراحۃً یہ معلوم ہوتا ہے کہ یتیم پر زکوٰۃ لازم ہوتی ہے۔ اگر یہ حدیث بغیر کسی توجیہ و تاویل کے ثابت ہوتی تو یقیناً صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اپنے درمیان ہونے والے اختلاف میں اِس روایت سے ضرور استدلال کرتے، لیکن اُنہوں اِس روایت کو مُستدَل نہیں بنایا، اِس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہ روایت یا تو ثابت ہی نہیں، یا ثابت تو ہے لیکن مؤوّل ہے اور اِس کی تاویل یہ کی گئی ہے کہ اِس حدیث میں صدقہ سے مراد

”نفقہ“ ہے، جیسا کہ ایک حدیث میں آپ ﷺ نے نفقہ پر صدقہ کا اِطلاق کیا ہے۔ نفقة المرءِ علىٰ نفسهٖ صدقة۔ یعنی انسان کا اپنی جان اور نفس پر خرچ کرنا بھی صدقہ ہے۔ پس اِس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ کہیں اُس یتیم پر خرچ کرتے کرتے وہ مال ختم ہی نہ ہو جائے۔

انقطاع مُعارَضہ کی چاروں صورتوں کا حکم: یہ ہے کہ مذکورہ چاروں صورتوں میں انقطاع باطن پائے جانے کی وجہ سے یہ قابل قبول نہ ہوں گی اور اس سے استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔

اَلدَّرْسُ الْخَامِسُ وَ الْعِشْرُوْنَ

وَالتَّقْسِيْمُ الثَّالِثُ فِيْ بَيَانِ مَحَلِّ الْخَبَرِ الَّذِيْ جُعِلَ الْخَبَرُ فِيْهِ حُجَّةً وَهُوَ إِمَّا حُقُوقُ اللّٰهِ،

اور تیسری تقسیم خبر کے اُس محل کے اعتبار سے ہے جس میں خبرِ واحد کو حجّت بنایا گیا ہے، اور وہ خبر یا تو حقوق اللہ میں سے ہوگی

وَهُوَ نَوْعَانِ: الْعُقُوبَاتُ وَغَيْرُهَا، وَإِمَّا حُقُوقُ الْعِبَادِ، وَهُوَ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ: مَا فِيْهِ إِلْزَامٌ مَحْضٌ أَوْ

اور وہ دو قسم پر ہے: عقوبات اور غیر عقوبات۔ اور یا حقوق العباد سے متعلّق ہوتی ہے اور وہ تین قسم پر ہے: (پہلی قسم) وہ خبر جس میں صرف لازم کرنے کا معنیٰ ہو، یا

لَا إِلْزَامَ فِيْهِ أَصْلًا، أَوْ فِيْهِ إِلْزَامٌ مِنْ وَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ، فَهٰذِهٖ خَمْسَةُ أَنْوَاعٍ، وَهٰذَا التَّقْسِيْمُ لِمُطْلَقِ

(دوسری قسم) وہ خبر جس میں لازم کرنے کا معنیٰ بالکل نہ پایا جائے، یا (تیسری قسم) وہ خبر جس میں من وجہٍ لازم کرنے کا معنیٰ پایا جائے اور من وجہٍ نہ پایا جائے۔ پس یہ پانچ اقسام ہو گئیں۔ اور یہ تقسیم مطلق

الْخَبَرِ الْوَاحِدِ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَّكُوْنَ خَبَرُ الرَّسُوْلِ أَوْ أَصْحَابِهٖ أَوْ عَامَّةِ الْخَلْقِ مِنْ أَهْلِ السُّوْقِ،

خبرِ واحد کی ہے، عام اِس سے کہ وہ خبرِ رسول ﷺ ہو یا آپ ﷺ کے اصحاب رضی اللہ عنہم کی خبر ہو یا بازار والے عام لوگوں کی خبر ہو۔

وَهِيَ مِنَ الْمُسَامَحَاتِ الْمَشْهُوْرَةِ لِجُمْهُوْرِ السَّلَفِ اقْتِدَاءً بِفَخْرِ الْإِسْلَامِ.

اور یہ جمہور اَسلاف کی مشہور مسامحات (غلطیوں) میں سے ہے جو فخر الاِسلام کی اقتداء میں ہوئی ہیں۔

فَإِنْ كَانَ مِنْ حُقُوْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى يَكُوْنُ خَبَرُ الْوَاحِدِ فِيْهِ حُجَّةً، سَوَاءٌ كَانَ مِنَ الْعِبَادَاتِ أَوِ

پس اگر (خبر کا محل) حقوق اللہ میں سے ہو تو خبرِ واحد اُس میں حجت ہوگی، خواہ وہ عبادات میں سے ہو یا

الْعُقُوْبَاتِ أَوْ دَائِرَةٌ بَيْنَهُمَا أَوْ مَؤُنَةٌ مَعَ أَحَدِهِمَا. وَلٰكِنْ قِيْلَ بِلَا شَرْطِ عَدَدٍ؛ لِأَنَّ الصَّحَابَةَ

عقوبات (سزاؤں) میں سے یا دونوں کے درمیان دائر ہو یا مالی ذمہ داری ہو دونوں (عبادات اور عقوبات) میں سے کسی ایک کے ساتھ۔ لیکن کہا گیا ہے کہ بغیر کسی عدد کے شرط کے، کیونکہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے

قَبِلُوا حَدِيْثَ «إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ» مِن عَائِشَةَ رضي الله عنها وَحْدَهَا، وَقِيْلَ بِشَرْطِ عَدَدٍ؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمْ
اکیلے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے "إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ" کی حدیث کو (سن کر) قبول کر لیا تھا۔ اور کہا گیا ہے عدد کی شرط ہے، اِس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے
يَقْبَلْ خَبَرَ ذِيْ الْيَدَيْنِ فِيْ عَدَمِ تَمَامِ صَلَاتِهِ مَا لَمْ يَنْضَمَّ إِلَيْه خَبَرُ غَيْرِهِ، خِلَافًا لِلْكَرْخِيِّ
حضرت ذوالیدین رضی اللہ عنہ کی خبر کو اپنی نماز کے مکمل نہ ہونے کے بارے میں قبول نہیں کیا تھا جب تک کہ اُس کے ساتھ دوسروں کی خبر مل نہیں گئی تھی، امام کرخی رحمہ اللہ کا
فِيْ الْعُقُوْبَاتِ؛ فَإِنَّهُ لَا يُقْبَلُ فِيهَا خَبَرُ الْوَاحِدِ وَلَا يَثْبُتُ الْحُدُودُ مِنْهُ، لِأَنَّ فِي اتِّصَالِهِ إِلٰى
سزاؤں کے بارے میں اختلاف ہے کیونکہ (اُن کے نزدیک) سزاؤں میں خبرِ واحد کو قبول نہیں کیا جاتا اور اُس (خبرِ واحد) سے حدود ثابت نہیں ہوتیں، اِس لئے کہ خبرِ واحد کے
الرَّسُولِ ﷺ شُبْهَةٌ، وَالْحُدُودُ تَنْدَرِئُ بِهَا، وَأَمَّا إِثْبَاتُها بِالْبَيِّنَاتِ عِنْدَ الْقَاضِيْ فَيَجُوزُ بِالنَّصِّ
نبی کریم ﷺ کے ساتھ متّصل ہونے میں شبہ ہے اور حدود شبہ کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہیں۔ اور حدود کا قاضی کے پاس بینات کے ذریعہ ثابت ہونا
عَلٰى خِلَافِ الْقِيَاسِ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى: ﴿فَٱسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ﴾ وَأَمْثَالُهُ،
خلافِ قیاس نص کی وجہ سے جائز ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "ان پر اپنے میں سے چار گواہ بنالو"۔ اور اس جیسی اور آیتیں۔
وَلِأَنَّ الْحُدُوْدَ لَمْ تَثْبُتْ بِالْبَيِّنَاتِ، وَإِنَّمَا تَثْبُتُ أَسْبَابُهَا، وَالْحُدُودُ ثَابِتَةٌ بِالْكِتَابِ.
اور اِس لئے کہ حدود بیّنات کے ذریعہ ثابت نہیں ہوتیں، صرف اُس کے اَسباب ثابت ہوتے ہیں اور حدود کتاب اللہ کے ذریعہ ثابت ہوتی ہیں۔

سنت کی تیسری تقسیم محلِ خبر کے بیان میں

پچیسواں درس

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: محلِ خبر کی مراد کی وضاحت

دوسری بات: جن مقامات میں خبر واحد حجت ہو گی ان کی اقسام

تیسری بات: حقوق اللہ میں خبر واحد کے حجت ہونے نہ ہونے میں ائمہ اصولیین کا اختلاف اور دلائل

چوتھی بات: ایک اشکال اور اس کا جواب

پہلی بات محلِ خبر کی مراد کی وضاحت

محلِ خبر سے مراد خبرِ واحد کے حجّت بننے کا مقام ہے، اور حاصل اس کا یہ ہے کہ اِس تقسیم میں خبرِ واحد کا وہ محل اور مقام ذکر کیا جائے گا جہاں خبرِ واحد حُجّت کی حیثیت رکھتی ہے، پس اِس سے اعتقادات نکل گئے کیونکہ وہ خبرِ واحد کا محل نہیں، اِس لئے کہ اعتقادات اخبارِ آحاد سے ثابت نہیں ہوتے۔

دوسری بات جن مقامات میں خبر واحد حجت ہوگی ان کی اقسام

جن مقامات میں خبر واحد حجت ہوگی ان کی پانچ اقسام ہیں، دو قسموں کا تعلق حقوق اللہ سے ہے، اور باقی تین کا تعلق حقوق العباد سے ہے۔

حقوق اللہ کی دو قسمیں: (۱) عقوبات (۲) عبادات

حقوق العباد کی تین اقسام: (۱) جس میں الزام محض ہو۔ (۲) جس میں بالکل الزام نہ ہو۔

(۳) جس میں من وجہِ الزام ہو اور من وجہِ الزام نہ ہو۔

تیسری بات حقوق اللہ میں خبر واحد کے حجت ہونے نہ ہونے میں ائمہ اصولیین کا اختلاف اور دلائل

پہلا قول: خبر واحد مطلقاً حقوق اللہ میں حجت ہوگی خواہ اس کا تعلق عبادات سے ہو یا عقوبات سے ہو جیسے حدود اور قصاص وغیرہ، یا دونوں کے درمیان مشترک ہو جیسے کفارہ، «أَوْ مَؤُنَةٌ مَعَ أَحَدِهِمَا» یا ایسی مالی ذمہ داری جس میں عبادت کا معنی ہو، جیسے پیداوار کا عُشر۔ یا ایسی مالی ذمہ داری جس میں عقوبت کا معنی ہے، جیسے کافروں پر خراج۔

دلیل: یہ ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے حدیث: إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ کو اکیلے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل کیا ہے۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ خبر واحد کا حقوق اللہ میں حجت ہونے کے لیے عدد کی شرط ہے اور اکیلے راوی کی خبر مقبول نہیں ہوگی۔

دلیل: یہ ہے کہ ایک دفعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے چار رکعت والی نماز میں بھولے سے دو رکعت پر سلام پھیر لیا، حضرت ذوالیدین رضی اللہ عنہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یاد دلایا، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تنہا اُن کی بات پر عمل نہیں کیا، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے دریافت کیا، سب نے حضرت ذوالیدین رضی اللہ عنہ کی بات کی تصدیق کی، تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم آگے بڑھے اور بقیہ نماز پڑھائی۔ اِس سے معلوم ہوا کہ حقوق اللہ میں صرف ایک شخص کی خبرِ واحد کو قبول نہیں کیا جائے گا جب تک کہ دوسرے افراد سے اُس کی تائید حاصل نہ ہو جائے۔

تیسرا قول: امام کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک حقوق اللہ میں تو خبر واحد حجت ہے مگر عقوبات میں خبرِ واحد حجت نہیں، یعنی حدود کے بارے میں خبرِ واحد کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

دلیل: یہ ہے کہ خبرِ واحد کے اتصال میں شبہ ہے اور حدود شبہ کے پائے جانے کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں لہٰذا حدود میں خبر واحد مقبول نہ ہوگی۔

چوتھی بات ایک اشکال اور اس کا جواب

اشکال: وَأَمَّا إِثْبَاتُها بِالْبَيِّنَاتِ .... إلخ مصنف رحمہ اللہ اس عبارت سے امام کرخی رحمہ اللہ کے مسلک پر وارد شدہ ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں، وہ یہ کہ اگر آپ کے نزدیک خبرِ واحد میں شبہ پائے جانے کی وجہ سے وہ عقوبات میں حجت نہیں ہے تو بیّنات (گواہوں) کے ذریعہ بھی حدود کا ثبوت نہیں ہونا چاہیئے، کیونکہ اُس میں بھی تو شبہ پایا جاتا ہے؟

پہلا جواب (تحقیقی): یہ ہے کہ قاضی کے پاس بیّنات کے ذریعہ حدود کا جو ثبوت ہوتا ہے وہ نص ﴿فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ﴾ اور ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ کے ذریعہ خلافِ قیاس ثابت ہے، اور جو چیز نص سے قیاس کے خلاف ثابت ہو اُس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا خبرِ واحد کے ذریعہ حدود کے ثابت ہونے کو بینات کے ذریعہ حدود ثابت ہونے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

دوسرا جواب (الزامی): یہ ہے کہ حدود بیّنات کے ذریعہ ثابت نہیں ہوتی ہیں، بیّنات کے ذریعہ تو صرف اُن کے اسباب ثابت ہوتے ہیں، چنانچہ حدود ایک دفعہ کتاب اللہ سے ثابت ہو چکی ہیں، لہٰذا ان پر خبرِ واحد کے ذریعہ حدود کے ثابت ہونے کو کیسے قیاس کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا بیان کی گئی ہے، اِس کا ثبوت قرآن کریم کی آیت ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ سے ہو چکا ہے، اب بیّنات کے ذریعہ صرف "سرقہ" جو کہ ہاتھ کاٹنے کا سبب ہے، وہ ثابت ہوتا ہے، ہاتھ کاٹنے کا حکم ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ وہ تو ایک دفعہ قرآن کریم کی آیت سے ثابت ہو چکا ہے۔

اَلدَّرْسُ السَّادِسُ وَ الْعِشْرُوْنَ

وَإِنْ كَانَ مِنْ حُقُوقِ الْعِبَادِ مِمَّا فِيْهِ إِلْزَامٌ مَحْضٌ، كَخَبَرِ إِثْبَاتِ الْحَقِّ عَلٰى أَحَدٍ فِي الدُّيُونِ وَالْأَعْيَانِ
اور اگر وہ (خبرِ واحد کا محل) اُن حقوق العباد میں سے ہو جس میں محض اِلزام کا معنی پایا جاتا ہو، جیسے کسی پر حق کو ثابت کرنے کی خبر دینا دُیون (قرضوں) میں اور اَعیان میں
الْمَبِيْعَةِ وَالْمُرْتَهَنَةِ وَالْمَغْصُوْبَةِ، تُشْتَرَطُ فِيْهِ سَائِرُ شَرَائِطِ الْأَخْبَارِ مِنَ الْعَقْلِ وَالْعَدَالَةِ وَالضَّبْطِ
اور فروخت کی گئی، رہن رکھوائی گئی اور غصب کردہ چیزوں میں۔ اس میں خبر کی ساری شرائط یعنی عقل، عدالت، ضبط اور

وَالْإِسْلَامِ مَعَ الْعَدَدِ وَلَفْظِ الشَّهَادَةِ وَالْوِلَايَةِ بِأَنْ يَّكُوْنَ اِثْنَيْنِ وَيَتَلَفَّظ بِقَوْلِهِ: أَشْهَدُ
اِسلام کا پایا جانا شرط ہے، ساتھ میں عدد، لفظِ شہادت اور ولایت (بھی شرط ہے) اس طور پر کہ وہ دو ہوں اور اپنے قول "أَشْهَدُ" کا تلفظ
وَتَكُوْنُ لَهُ الْوِلَايَةُ بِالْحُرِّيَّةِ، فَإِذَا اجْتَمَعَتْ هٰذِهِ الشَّرَائِطُ الثَّلَاثَةُ مَعَ الْأَرْبَعَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ
کریں اور اُس کے لئے آزادی کی ولایت بھی ہو، پس جب (خبر کی) سابقہ چاروں شرائط کے ساتھ یہ تینوں شرائط جمع ہو جائیں تو
فَحِيْنَئِذٍ يُقْبَلُ خَبَرُ الْوَاحِدِ عِنْدَ الْقَاضِيْ فِي الْمُعَامَلَاتِ الَّتِي فِيْهَا إِلْزَامٌ عَلَى الْمُدَّعٰى عَلَيْهِ،
اُس وقت خبرِ واحد کو قاضی کے پاس اُن معاملات میں قبول کیا جائے گا جن میں مُدّعیٰ عَلیہ پر اِلزام (حق کو لازم کرنے) کا معنیٰ پایا جائے۔
وَإِنْ كَانَ لَا إِلْزَامَ فِيْهِ أَصْلًا، كَخَبَرِ الْوَكَالَةِ وَالْمُضَارَبَةِ وَالرِّسَالَةِ فِي الْهَدَايَا وَنَحْوِهَا بِأَنْ يَّقُوْلَ:
اور اگر (وہ خبرِ واحد کا محل اُن حقوق العباد میں سے ہو کہ) اُس میں اِلزام کا معنیٰ بالکل نہ پایا جاتا ہو، جیسے وکالت، مضارَبت یا ہَدایا اور اس جیسی چیزوں میں رِسالہ (پیغام پہنچانے) کی خبر دینا، اِس طور پر کہ کوئی کہے:
وَكَّلَكَ فُلَانٌ أَوْ ضَارَبَكَ فِي هٰذَا أَوْ أَهْدىٰ إِلَيْكَ هٰذَا الشَّيْءَ هَدِيَّةً فَإِنَّهُ لَا إِلْزَامَ فِيْهِ عَلٰى أَحَدٍ، بَلْ
فلاں شخص نے تمہیں وکیل بنایا ہے، یا تمہیں اِس میں مضارِب بنایا ہے، یا اُس نے تمہاری جانب اِس چیز کو ہَدیہ میں بھیجا ہے، تو اِس میں کسی پر اِلزام کا معنیٰ نہیں پایا جاتا
يَخْتَارُ بَيْنَ أَنْ يَّقْبَلَ الْوَكَالَةَ وَالْمُضَارَبَةَ وَالْهَدِيَّةَ وَبَيْنَ أَنْ لَّا يَقْبَلَ، يَثْبُتُ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ
بلکہ اُس کو وَکالت، مضارَبت اور ہَدیہ کو قبول کرنے نہ کرنے کے درمیان اختیار دیا جائے گا۔ یہ اخبارِ آحاد سے ثابت ہو جائے گا
بِشَرْطِ التَّمْيِيْزِ، دُوْنَ الْعَدَالَةِ يَعْنِي يُشْتَرَطُ أَنْ يَّكُوْنَ الْمُخْبِرُ مُمَيِّزًا صَبِيًّا كَانَ أَوْ بَالِغًا، حُرًّا كَانَ
بشرطیکہ (خبر دینے والے میں) تمیز پائی جائے، عَدالت (عقلِ کامل اور اِسلام) کا پایا جانا ضروری نہیں۔ یعنی یہ شرط ہے کہ خبر دینے والا (شعور و) تمیز رکھتا ہو، خواہ بچہ ہو یا بالغ، آزاد ہو یا غلام،
أَوْ عَبْدًا، مُسْلِمًا كَانَ أَوْ كَافِرًا، عَادِلًا كَانَ أَوْ فَاسِقًا، فَيَجُوْزُ لِمَنْ أَخْبَرَهُ بِالْوَكَالَةِ وَالْمُضَارَبَةِ أَنْ
مسلمان ہو یا کافر، عادِل ہو یا فاسق، پس جس کو کسی مُخبِر نے وَکالت اور مضارَبت کی خبر دی ہو اُس کے لئے جائز ہے
يَّتَصَرَّفَ فِيْهِ وَيُبَاشِرَهُ؛ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ قَلَّمَا يَجِدُ رَجُلًا مُسْتَجْمِعًا لِلشَّرَائِطِ يَبْعَثُهُ إِلٰى وَكِيْلِهِ أَوْ
کہ وہ اُس میں تصرّف کرے اور عقد کا اِرتکاب کرنا شروع کر دے، اِس لئے کہ انسان بہت کم کسی ایسے شخص کو پاتا ہے
غُلَامِهِ بِالْخَبَرِ، فَلَوْ شُرِطَتْ فِيْهِ الشُّرُوْطُ لَتَعَطَّلَتِ الْمَصَالِحُ فِي الْعَالَمِ، وَلِأَنَّ الْخَبَرَ غَيْرُ مُلْزِمٍ فِي
جو تمام شرائط کو جامع ہو، تاکہ اُس کو اپنے وکیل اور غلام کی جانب خبر دے کر بھیج دے، پس اگر اُس میں کئی شرائط لگا دی جائیں تو دنیا میں مَصالِح معطّل ہو جائیں گے۔ اور اِس لئے کہ خبر بھی فی الواقع (یعنی حقیقت میں) غیر مُلزِم (کچھ لازم کرنے والی نہیں) ہے،

الْوَاقِعِ، فَلَا تُعْتَبَرُ فِيْهِ شَرَائِطُ الْإِلْزَامِ، وَالنَّبِيُّ ﷺ كَانَ يَقْبَلُ خَبَرَ الْهَدِيَّةِ مِنَ الْبَرِّ وَالْفَاجِرِ.

پس اُس میں اِلزام کی شرائط (یعنی عقل، عدالت، ضبط، اِسلام، عدد، ولایت اور لفظِ شہادت کی شرائط) نہیں لگائی جاسکتیں۔ اور نبی کریم ﷺ نیک وبد کا ہدیہ قبول کرلیا کرتے تھے۔

چھبیسواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: حقوق العباد کی پہلی قسم میں خبرِ واحد کے حجت ہونے کی وضاحت، حکم اور شرائط

دوسری بات: حقوق العباد کی دوسری قسم میں خبرِ واحد کے حجت ہونے کی وضاحت، حکم اور شرط

تیسری بات: حقوق العباد کی دوسری قسم میں صرف ممیّز کی شرط لگانے کی وجہ

پہلی بات حقوق العباد کی پہلی قسم میں خبرِ واحد کے حجت ہونے کی وضاحت، حکم اور شرائط

پہلی قسم کی وضاحت: وہ خبر جس کے ذریعہ کسی پر کوئی حق لازم کیا جائے۔ مثلاً: کسی پر قرض لازم ہونے کی یا بیع لازم ہونے کی یا رہن لازم ہونے کی یا کوئی مغصوبہ چیز لازم ہونے کی خبر دے۔ ایسی خبر کو "خبرِ مُلزِم" کہا جاتا ہے۔

حکم: ایسی خبر چند شرائط کے ساتھ حجت ہوگی۔

شرائط: پہلی چار شرطیں تو وہی ہیں جن کا ذکر راوی کی شرائط میں پہلے گذر چکا ہے، یعنی راوی کا عاقل ہونا، عادل ہونا، ضابط ہونا اور مسلمان ہونا۔ ان کے علاوہ مزید تین شرطیں ہیں۔ (۱) عدد (۲) لفظِ شہادت (۳) ولایت۔

۱. **عدد:** یعنی شرعی بیّنہ کا عدد جس میں دو مرد، یا ایک مرد اور دو عورتوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

۲. **لفظِ شہادت:** یعنی خبر دینے والے کے لئے لفظِ شہادت کو استعمال کرنا بھی ضروری ہے، بایں طور کہ وہ یوں کہے "أَشْهَدُ" یعنی میں گواہی دیتا ہوں۔

۳. **ولایت:** ولایت سے مراد حرّیت ہے، یعنی خبر دینے والے کے لئے ولایت کا اہل یعنی آزاد ہونا بھی ضروری ہے، پس غلام کی خبرِ مُلزِم حجت نہیں ہوگی۔

دوسری بات حقوق العباد کی دوسری قسم میں خبرِ واحد کے حجت ہونے کی وضاحت، حکم اور شرط

دوسری قسم کی وضاحت: وہ خبر جس کے ذریعہ کسی پر کوئی حق لازم نہ ہوتا ہو، جیسے کسی کو وکیل بننے کی خبر دینا کہ فلاں شخص نے آپ کو وکیل بنایا ہے، یا کسی کو مضارب بننے کی خبر دینا کہ فلاں شخص نے آپ کو اپنے مال میں سرمایہ کاری کے لئے مضارِب بنایا ہے، یا کسی کو خبر دینا کہ فلاں شخص نے آپ کو یہ چیز ہدیہ میں بھجوائی ہے۔ ایسی خبر کو "خبرِ غیر مُلزِم" کہا جاتا ہے۔ پس

ایسی خبر کی وجہ سے وکالت، مضاربت اور ہدیہ قبول کرنے نہ کرنے میں ان کو اختیار حاصل ہو گا۔

حکم اور شرط: خبر واحد مذکورہ صورتوں میں حجت ہو گی مگر ایک شرط کے ساتھ کہ خبر دینے والے کا ممیّز (سمجھ دار) ہونا ضروری ہے خواہ وہ نابالغ ہو یا بالغ، آزاد ہو یا غلام، مسلمان ہو یا کافر، عادل ہو یا فاسق، سب کی خبر حجت ہو گی۔

تیسری بات حقوق العباد کی دوسری قسم میں صرف ممیّز کی شرط لگانے کی وجہ

اِس خبر کے حجت ہونے کے لئے صرف "ممیّز" کی شرط لگانے کی وجہ یہ ہے کہ ایسی خبر کا تعلق اُن معاملات سے ہے جو کثرت سے پیش آتے ہیں اور ہر انسان کو ہر وقت وکالت یا مضاربت وغیرہ کی خبر بھجوانے کے لئے ایسا شخص نہیں ملتا کہ جس میں تمیز کے ساتھ ساتھ دیگر شرائط عدالت وغیرہ بھی پائی جاتی ہوں، پس اگر دیگر شرائط بھی لازمی قرار دی جائیں تو حرج لازم آئے گا۔ نیز اِس خبر میں اِلزام کا معنی بھی نہیں پایا جاتا کہ سننے والے پر کوئی حق لازم ہوتا ہو، پس اِس وجہ سے بھی اِلزام کی شرائط یعنی عقل، عدالت، ضبط، اِسلام، عدد، ولایت اور لفظِ شہادت کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا۔ یہی تو وجہ ہے کہ نبی کریم صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم بھی نیکو کار اور بدکار سے ہدیہ قبول کرلیا کرتے تھے، چنانچہ آپ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے حضرت سلمان فارسی رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ کے ہدیہ کو بھی قبول فرمایا اور مشرکین کے ہدایا بھی قبول کرلیا کرتے تھے، جیسا کہ روایات میں آتا ہے کہ کِسریٰ نے آپ کو ہدیہ بھیجا تو آپ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے قبول فرمایا۔

اَلدَّرْسُ السَّابِعُ وَالْعِشْرُوْنَ

وَإِنْ كَانَ فِيْهِ إِلْزَامٌ مِنْ وَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ كَخَبَرِ عَزْلِ الْوَكِيْلِ وَحِجْرِ الْمَأْذُوْنِ فَإِنَّهُ مِنْ حَيْثُ إِنَّ
اور اگر (خبرِ واحد کا محل اُن حقوق العباد میں سے ہو کہ) اُس میں اِلزام کا معنی من وجہٍ پایا اور من وجہٍ نہ پایا جاتا ہو جیسے وکیل کو معزول کرنے کی خبر اور عبدِ ماذون فی التجارۃ کے تصرّفات کو ختم کرنے کی خبر دینا، اِس لئے کہ یہ خبر اِس حیثیت
الْمُوَكِّلَ وَالْمَوْلٰى يَتَصَرَّفُ فِيْ حَقِّ نَفْسِهِ بِالْعَزْلِ وَالْحِجْرِ، كَمَا يَتَصَرَّفُ بِالتَّوْكِيْلِ وَالْإِذْنِ، فَلَا
سے کہ موکّل اور مولیٰ اپنے ذاتی حق میں عزل اور حِجر (یعنی معزول کرنے اور پابندی لگانے) کے ذریعے تصرّف کرتے ہیں جیسا کہ وہ (دونوں) وکیل بنانے اور (غلام کو) اِجازت دینے کے ذریعہ تصرّف کرتے ہیں، پس اس میں
إِلْزَامَ فِيْهِ أَصْلًا، وَمِنْ حَيْثُ إِنَّ التَّصَرُّفَ يَقْتَصِرُ عَلَى الْوَكِيْلِ وَالْعَبْدِ بَعْدَ الْعَزْلِ وَالْحِجْرِ،
اِلزام بالکل نہیں پایا جاتا۔ اور اِس حیثیت سے کہ یہ تصرّف عزل اور حجر کے بعد وکیل اور غلام پر ہی مقتصر ہو جائے گا
وَتَلْزَمُهُ الْعُهْدَةُ فِيْ ذٰلِكَ فَفِيْهِ إِلْزَامُ ضَرَرٍ عَلَى الْوَكِيْلِ وَالْعَبْدِ، فَلِهٰذَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ أَحَدُ شَطْرَيِ
اور اِس تصرّف میں (نقصان وغیرہ کی) ذمّہ داری اُسی (وکیل اور غلام) کے اوپر لازم رہے گی (موکّل اور مولیٰ اُس تصرّف کے ذمّہ دار نہ ہوں گے)، پس اس میں وکیل اور غلام پر ضرر کو لازم کرنے کا معنی (بھی) پایا گیا۔ پس اِسی وجہ سے اِس خبر میں

الشَّهادَةِ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رحمه الله يَعْنِي الْعَدَدَ أَوِ الْعَدَالَةَ، أَيْ لَا بُدَّ أَنْ يَّكُوْنَ الْمُخْبِرُ اثْنَيْنِ أَوْ وَاحِدًا
امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شہادت کے دو حصوں میں سے ایک شرط ہے، یعنی عدد یا عدالت۔ یعنی ضروری ہے کہ خبر دینے والے دو ہوں یا ایک
عَدْلًا؛ رِعَايَةً لِشُبْهَةِ الْجَانِبَيْنِ؛ إِذْ لَوْ كَانَ إِلْزَامًا مَّحْضًا يُشْتَرَطُ فِيْهِ كِلَاهُمَا، وَلَوْ لَمْ يَكُنْ إِلْزَامًا
عادِل ہو؛ دونوں جانبوں کی مشابہت کی رعایت رکھتے ہوئے، اِس لئے کہ (اِس خبر میں) اگر اِلزامِ محض ہوتا تو اس میں عدد اور عدالت دونوں مشروط ہوتے اور اِلزام کا معنی
أَصْلًا مَا شُرِطَ فِيْهِ شَيْءٌ مِّنْهُمَا فَوَفَّرْنَا حَظًّا مِّنَ الْجَانِبَيْنِ فِيْهِ. وَعِنْدَهُمَا لَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ شَيْءٌ بَلْ
بالکل نہ ہوتا تو اِن دونوں میں سے کوئی چیز شرط نہ ہوتی، پس ہم نے اس خبر میں دونوں جانبوں میں سے ایک حصّہ پورا پورا لے لیا۔ اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس میں (عدد یا عدالت میں سے) کوئی چیز شرط نہیں، بلکہ
يَثْبُتُ الْحَجْرُ وَالْعَزْلُ بِخَبَرِ كُلِّ مُمَيِّزٍ، وَهٰذَا إِذَا كَانَ الْمُخْبِرُ فُضُوْلِيًّا، فَإِنْ كَانَ وَكِيْلًا أَوْ رَسُوْلًا مِّنَ
(غلام پر) پابندی لگانا اور (وکیل کو) معزول کرنا ہر تمیز رکھنے والے مخبر کی خبر سے ثابت ہو جائے گا، اور یہ (امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف) اُس وقت ہے جب کہ خبر دینے والا فضولی (محض اجنبی) ہو، پس اگر وکیل موکّل اور مولیٰ کا
الْمُوَكِّلِ وَالْمَوْلٰى لَمْ يَشْتَرِطِ الْعَدَالَةُ وَالْعَدَدُ اِتِّفَاقًا؛ لِأَنَّ عِبَارَةَ الْوَكِيْلِ وَالرَّسُوْلِ كَعِبَارَةِ الْمُوَكِّلِ وَالْمُرْسِلِ.
وکیل یا قاصد ہو تو بالاتفاق عدالت اور عدد کی شرط نہ ہو گی، اِس لئے کہ وکیل اور قاصد کی تعبیر موکّل اور مُرسِل کی تعبیر ہوتی ہے۔

ستائیسواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: حقوق العباد کی تیسری قسم میں خبرِ واحد کے حجت ہونے کی وضاحت

دوسری بات: حقوق العباد کی تیسری قسم کا حکم

تیسری بات: حقوق العباد کی تیسری قسم میں اگر مُخبِر فضولی ہو تو شہادت کی شرائط لازم ہونے نہ ہونے میں ائمہ احناف کے درمیان اختلاف

پہلی بات حقوق العباد کی تیسری قسم میں خبرِ واحد کے حجت ہونے کی وضاحت

وہ خبر جس کے ذریعہ کسی پر ایک اعتبار سے چیز کو لازم کرنے اور دوسرے اعتبار سے لازم نہ کرنے کا معنی پایا جاتا ہو۔ جیسے: کسی وکیل کو یہ خبر دینا کہ تمہارے موکّل نے تمہیں وکالت سے معزول کر دیا ہے، یا کسی عبدِ ماذون فی التجارۃ (جس کو مالک کی جانب سے خرید و فروخت کی اجازت حاصل ہو) کو یہ خبر دینا کہ مالک نے تمہیں تجارت کرنے سے روک دیا ہے۔ ایسی خبر کو

"مُلزِم من وجہٍ دون وجہٍ" کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اِس میں اِلزام اور غیر اِلزام دونوں ہی کا معنی پایا جاتا ہے۔

- غیر اِلزام (لازم نہ کرنے) کا معنی اِس طرح ہے کہ مؤکل اور مولیٰ کو جس طرح وکیل بنانے اور غلام کو تجارت کرنے کی اجازت دینے کا حق حاصل ہے اسی طرح وکالت سے معزول کرنے اور تجارت سے منع کرنے کا بھی اختیار ہے؛ لہٰذا اس میں کوئی الزام نہیں ہے۔
- اور اِلزام (لازم کرنے) کا معنی اِس طرح ہے کہ اِس خبر کے ملنے کے بعد اگر وکیل بالبیع یا عبدِ مأذون فی التجارۃ عقد کرنے سے نہ رُکیں اور بیع و دیگر تصرّفات کرتے رہیں تو اُس بیع اور عقود کی تمام تر ذمہ داری اور نقصان خود اُس وکیل بالبیع اور عبدِ مأذون فی التجارۃ پر لازم ہوں گے، پس اِس اعتبار سے یہ خبر مُلزِم ہوئی، کیونکہ اُس خبر واحد کے ذریعہ وکیل بالبیع اور عبدِ مأذون فی التجارۃ پر نقصان کو لازم کیا گیا ہے۔

دوسری بات حقوق العباد کی تیسری قسم کا حکم

حکم: یہ ہے کہ اگر مخبر فضولی نہ ہو تو بالاتفاق بغیر کسی شرط کے ہر خبر دینے والے کی خبر حجت ہو گی۔ اور اگر مخبر فضولی ہو تو امام صاحب کے نزدیک شرائطِ شہادت میں سے کسی ایک کا پایا جانا لازمی ہو گا۔ اور صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں بغیر کسی شرط کے ہر ممیّز شخص کی خبر حجت ہو گی۔

تیسری بات حقوق العباد کی تیسری قسم میں اگر مُخبِر فضولی ہو تو شہادت کی شرائط لازم ہونے نہ ہونے میں ائمہ احناف کے درمیان اختلاف

- **امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک:** مخبر اگر فضولی ہو تو عدد یا عدالت میں سے کسی ایک چیز کا پایا جانا ضروری ہے۔ یعنی خبر دینے والے دو افراد ہوں یا ایک ہی شخص ہو لیکن عادل ہو۔ پس ایک فاسق شخص کی خبر مقبول نہ ہو گی، کیونکہ یہاں نہ عدد پایا جا رہا ہے اور نہ عدالت۔

دلیل: یہ ہے کہ اِس قسم میں من وجہٍ اِلزام کا معنی پایا جاتا ہے جس کا تقاضہ یہ ہے کہ عدد اور عدالت دونوں ہی شرط ہوں اور من وجہٍ اِلزام کا معنی نہیں پایا جاتا اور اِس کا تقاضہ یہ ہے کہ عدد اور عدالت دونوں ہی شرط نہ ہوں، پس دونوں قسموں کی مشابہت کی رعایت رکھتے ہوئے اُس میں دونوں جانبوں سے کچھ حصہ لے لیا، پس عدالت اور عدد دونوں میں سے کسی ایک کے پائے جانے کی شرط لگا دی۔

- **صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک:** مخبر فضولی ہو یا غیر فضولی ہو دونوں صورتوں میں شہادت کی شرائط: عدد یا عدالت دونوں میں سے کوئی بھی لازم نہ ہو گی، بلکہ ہر ممیّز شخص کی خبر حجت ہو گی۔

دلیل: یہ ہے کہ دوسری قسم کی طرح یہ قسم بھی معاملات سے متعلّق ہے، کیونکہ جس طرح لوگوں کو توکیل یعنی کسی کو وکیل بنانے کی ضرورت ہوتی ہے اِسی طرح وکالت کو ختم کرنے یعنی معزول کرنے کی بھی ضرورت ہوتی ہے، پس دوسری قسم کی طرح اِس میں بھی صرف تمیز (سمجھداری) شرط ہوگی، عدد یا عدالت کی شرط نہ ہوگی، ورنہ لوگوں پر حرج لازم آئے گا۔

وَهٰذَا إِذَا كَانَ الْمُخْبِرُ فُضُوْلِيًّا: مصنف رحمہ اللہ اس عبارت سے امام صاحب اور صاحبین رحمہم اللہ کے درمیان مذکورہ اختلاف کی وضاحت فرمارہے ہیں۔ چنانچہ اگر خبر دینے والا فضولی ہو تو اس میں مذکورہ اختلاف ہے اور اگر وہ خبر دینے والا موکِّل یا مُرسِل کی جانب سے وکیل یا قاصد ہو، تو ایسی خبر کو قبول کرنے کے لیے شہادت کی شرائط بالاتفاق لازم نہیں ہوں گی، اِس لئے کہ وکیل یا قاصد کی بات دراصل مؤکّل اور مُرسِل ہی کی ہوتی ہے، پس اِس صورت میں خبر دینے والا وکیل یا قاصد ایسا ہے گویا کہ خود موکّل اور مُرسِل خبر دے رہے ہیں، لہٰذا لامحالہ بغیر عدد یا عدالت کی شرط کے یہ خبر مقبول ہوگی۔

اَلدَّرْسُ الثَّامِنُ وَالْعِشْرُوْنَ

وَالتَّقْسِيْمُ الرَّابِعُ فِيْ بَيَانِ نَفْسِ الْخَبَرِ، وَهٰذَا التَّقْسِيْمُ أَيْضًا لِمُطْلَقِ خَبَرِ الْوَاحِدِ أَعَمَّ مِنْ أَنْ
اورچوتھی تقسیم نفسِ خبر کے بیان کے بارے میں ہے، اور یہ تقسیم بھی مطلق خبرِ واحد کی ہے، عام اِس سے کہ
يَّكُوْنَ خَبَرُ الرَّسُوْلِ أَوْ غَيْرِهِ، وَلِهٰذَا قَالَ: وَهُوَ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ: قِسْمٌ يُحِيْطُ الْعِلْمُ بِصِدْقِهِ، كَخَبَرِ
وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر ہو یا کسی اور کی، اور اِسی وجہ سے مصنّف رحمہ اللہ نے فرمایا: اور وہ خبر چار قسموں پر ہے: پہلی قسم وہ ہے جس کے سچا ہونے کا علم اِحاطہ کرلے، جیسے
الرَّسُوْلِ؛ إِذِ الْأَدِلَّةُ الْقَطْعِيَّةُ قَائِمَةٌ عَلٰى عِصْمَتِهِ عَنِ الْكَذِبِ وَسَائِرِ الذُّنُوْبِ. وَقِسْمٌ يُحِيْطُ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر، اِس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جھوٹ اور تمام (صغیرہ و کبیرہ) گناہوں سے معصوم ہونے پر قطعی دلائل قائم ہیں۔ اور دوسری قسم وہ ہے
الْعِلْمُ بِكَذِبِهِ، كَدَعْوٰى فِرْعَوْنَ الرَّبُوْبِيَّةَ؛ لِأَنَّ الْحَادِثَ الْفَانِيْ لَا يَكُوْنُ إِلٰهًا بِالْبَدَاهَةِ، وَقِسْمٌ
جس کے جھوٹا ہونے کا علم اِحاطہ کرلے، جیسے فرعون کا ربّ ہونے کا دعویٰ، اِس لئے کہ یہ بات بالکل بدیہی (ظاہر) ہے کہ ایک حادث (جو ہمیشہ سے نہ تھا) اور فانی (جو ہمیشہ نہیں رہے گا) معبود نہیں ہوسکتا۔ اور تیسری قسم وہ ہے
يَحْتَمِلُهُمَا عَلَى السَّوَاءِ، كَخَبَرِ الْفَاسِقِ؛ فَإِنَّهُ مِنْ حَيْثُ إِسْلَامِهِ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ، وَمِنْ حَيْثُ
جو (صدق و کذب) دونوں کا برابر احتمال رکھے جیسے فاسِق کی خبر، اِس لئے کہ وہ خبر بحیثیت مُخبِر کے مسلمان ہونے کے سچ کا احتمال رکھتی ہے اور بحیثیت

فِسْقِهِ يَحْتَمِلُ الْكَذِبَ، فَهُوَ وَاجِبُ التَّوَقُّفِ. وَقِسْمٌ يُتَرَجَّحُ أَحَدُ احْتِمَالَيْهِ عَلَى الْآخَرِ،
مُخبِر کے فاسق ہونے کے جھوٹ کا احتمال رکھتی ہے، پس وہ واجب التّوقّف ہوگی۔ اور چوتھی قسم وہ ہے جس کے (صدق و کذب) دونوں احتمالوں میں سے ایک احتمال دوسرے پر راجح ہو گیا ہو،
كَخَبَرِ الْعَدْلِ الْمُسْتَجْمِعِ لِلشَّرَائِطِ.
جیسے اُس عادِل آدمی کی خبر جو (روایت کی) تمام شرائط (ضبط، عقل، اِسلام اور عدالت) کو جامع ہو۔

سنت کی چوتھی تقسیم نفسِ خبر کے بیان میں

اٹھائیسواں درس

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: سنت کی چوتھی تقسیم نفس خبر کی اقسام اربعہ کا اجمالاً ذکر

دوسری بات: سنت کی چوتھی تقسیم نفس خبر کی اقسام اربعہ کی وجہ حصر

تیسری بات: نفس خبر کی اقسام اربعہ کی مثالیں

چوتھی بات: ایک اشکال اور اس کا جواب

پہلی بات سنت کی چوتھی تقسیم نفس خبر کی اقسام اربعہ کا اجمالاً ذکر

۱. **خبرِ صادق بالیقین:** وہ خبر جو یقینی طور پر سچی ہو۔

۲. **خبرِ کاذب بالیقین:** وہ خبر جو یقینی طور پر جھوٹی ہو۔

۳. **خبرِ مُتَساوِیُ الطَّرَفَین:** وہ خبر جو سچ اور جھوٹ کے اعتبار سے برابر ہو۔

۴. **خبرِ مُتَرَجَّحُ الصِّدق:** وہ خبر جس میں سچائی کو ترجیح حاصل ہو۔

دوسری بات سنت کی چوتھی تقسیم نفس خبر کی اقسام اربعہ کی وجہ حصر

وجہ حصر: مخبر کی خبر دو حال سے خالی نہیں: یا تو اُس میں جانبِ صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہوگا یا کوئی ایک جانب متعیّن ہوگا۔ اگر کوئی ایک جانب متعیّن ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو جانب صدق متعیّن ہوگی یا جانبِ کذب۔ اگر جانبِ صدق متعیّن ہو تو وہ پہلی قسم "خبرِ صادق بالیقین" ہے۔ اور جانبِ کذب متعیّن ہو تو دوسری قسم "خبرِ کاذب بالیقین" ہے۔ اور اگر جانبِ

صدق وکذب دونوں کا احتمال ہو تو دو حال سے خالی نہیں: یا تو دونوں جانب برابر ہوں گی یا جانبِ صدق راجح ہو گی۔ اگر دونوں جانب برابر ہوں تو تیسری قسم "خبرِ مُتَسَاوِیُ الطَّرَفَین" ہے۔ اور اگر جانبِ صدق راجح ہو تو چوتھی قسم "خبرِ مُتَرَجَّحُ الصِّدق" ہے۔

تیسری بات — نفسِ خبر کی اقسام اربعہ کی وضاحت اور مثالیں

پہلی قسم خبرِ صادق بالیقین: وہ خبر جس میں علم اُس خبر کے سچا ہونے کا احاطہ کرلے، یعنی مُخبِر کا سچا ہونا یقینی ہو اور جھوٹ کا کسی طور پر احتمال نہ ہو۔

مثال: جیسے نبی کریم ﷺ کی خبر۔ اِس میں جھوٹ کا قطعاً احتمال نہیں کیونکہ ادلہ قطعیہ اِس بات پر قائم ہیں کہ آپ ﷺ جھوٹ اور تمام چھوٹے بڑے گناہوں سے پاک ہیں۔

دوسری قسم خبرِ کاذب بالیقین: وہ خبر جس میں علم اُس خبر کے جھوٹا ہونے کا احاطہ کرلے، یعنی مُخبِر کا جھوٹا ہونا یقینی ہو اور سچ کا کسی طور پر احتمال نہ ہو۔

مثال: جیسے فرعون کا ربّ ہونے کا دعویٰ کرنا۔ اِس میں سچ کا قطعاً احتمال نہیں، کیونکہ یہ بات بالکل بدیہی اور ظاہر ہے کہ ایک حادث اور فانی ذات ربّ نہیں ہو سکتی۔

تیسری قسم خبرِ متساوِیُ الطَّرفین: وہ خبر جس میں صِدق اور کذب دونوں کا احتمال ہو اور دونوں احتمال برابر درجے کے ہوں۔

مثال: جیسے فاسق کی خبر، اِس لئے کہ اُس کی خبر میں بحیثیت مسلمان ہونے کے سچ کا احتمال ہے اور بحیثیت فاسق ہونے کے جھوٹ کا بھی احتمال ہے۔ لہٰذا اس خبر پر توقف کرنا واجب ہو گا۔

چوتھی قسم خبرِ مترجَّحُ الصِّدق: وہ خبر جس میں صِدق اور کذب دونوں کا احتمال ہو اور دونوں میں سے ایک یعنی سچ کو جھوٹ پر ترجیح دے دی گئی ہو۔

مثال: جیسے کسی عادل آدمی کی خبر جو کہ راوی کی تمام شرائط (ضبط، عقل، اِسلام اور عدالت) کا حامل ہو۔

چوتھی بات — ایک اشکال اور اس کا جواب

اشکال: اشکال یہ ہوتا ہے کہ ماتن نفسِ خبر کی اقسام اربعہ کو اجمالاً ذکر کرنے کے بعد صرف چوتھی قسم کی تفصیل بیان فرمارہے ہیں اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ماتن رحمہ اللہ نے پہلی، دوسری اور تیسری قسم کی تفصیل اس لیے ذکر نہیں فرمائی کیونکہ پہلی قسم تو وہ خبر ہے کہ جو بلاواسطہ حضور ﷺ سے سنی گئی ہو جب کہ ہم تک تمام احادیث عادل آدمی کے واسطے سے پہنچی ہوں؛ لہٰذا پہلی قسم سے

بحث نہیں ہو سکتی۔ اور دوسری قسم اس لیے ترک کر دی کہ وہ محض کذب پر مبنی ہے اس سے احکام کا استنباط نہیں ہو سکتا۔ اور تیسری قسم اس لیے ترک کر دی کہ وہ واجب التوقف ہے اس پر عمل نہیں کیا جاتا۔ رہی چوتھی قسم، تو وہ ہم تک عادل کے واسطہ سے پہنچی ہے لہٰذا اس میں عادل کی خبر کے احوال کی معرفت کافی ہے، چونکہ چوتھی قسم یہاں مقصود تھی اس لیے اس کی تفصیل ذکر فرمائی۔

اَلدَّرْسُ التَّاسِعُ وَالْعِشْرُوْنَ

وَلِهٰذَا النَّوْعِ الْأَخِيْرِ الْمَقْصُوْدِ هٰهنَا أَطْرَافٌ ثَلَاثَةٌ: طَرَفُ السَّمَاعِ بِأَنْ يَّسْمَعَ الْحَدِيْثَ مِنَ

اور اِس آخری قسم جو کہ یہاں مقصود ہے، اس کے تین اَطراف ہیں: (پہلا طرف) طرف السّماع ہے، بایں طور کہ سب سے پہلے وہ (طالبِ علم) حدیث کو محدّث سے سنے۔

الْمُحَدِّثِ أَوَّلًا، وَطَرَفُ الْحِفْظِ بِأَنْ يَّحْفَظَ بَعْدَ ذٰلِكَ مِنْ أَوَّلِهٖ إِلٰى آخِرِهٖ، وَطَرَفُ الْأَدَاءِ بِأَنْ يُّلْقِيَهُ

اور (دوسرا طرف) طرف الحفظ ہے، بایں طور کہ وہ اُس کے بعد اُس کو شروع سے آخر تک یاد کرے۔ اور (تیسرا طرف) طرف الاَداء ہے بایں طور کہ وہ اُس حدیث کو کسی دوسرے کی جانب ڈال دے (سکھا دے)

إِلَى الْآخَرِ لِتَفْرُغَ ذِمَّتُهُ. وَفِي كُلِّ طَرَفٍ مِّنْهَا عَزِيْمَةٌ وَرُخْصَةٌ، فَالْأَوَّلُ طَرَفُ السَّمَاعِ، وَذٰلِك إِمَّا

تاکہ اُس کا ذمّہ فارغ ہو جائے۔ اور اُن اَطراف میں سے ہر ایک طرف میں عزیمت اور رخصت (کا درجہ) ہے۔ پس پہلی قسم "طرف السّماع" ہے، اور وہ یا تو عَزیمت ہو گا،

أَنْ يَّكُوْنَ عَزِيْمَةً، وَهُوَ مَا يَكُوْنُ مِنْ جِنْسِ الْإِسْمَاعِ، أَيْ يَسْمَعُ التِّلْمِيْذُ عِبَارَةَ الْحَدِيْثِ مُشَافَهَةً،

اور وہ ہے جو اِسماع (یعنی سنانے) کی جنس میں سے ہو، یعنی شاگرد حدیث کی عبارت کو بالمشافہہ (اُستاد کے آمنے سامنے)

أَوْ مُغَايَبَةً بِأَنْ تَقْرَأَ عَلَى الْمُحَدِّثِ مِنْ كِتَابٍ أَوْ حِفْظٍ وَهُوَ يَسْمَعُ، ثُمَّ تَقُوْلُ لَهُ: أَهُوَ كَمَا

یا بالمُغایبہ (اُستاد کے موجود نہ ہونے کی حالت میں) سنے، بایں طور کہ آپ محدِّث کے سامنے کتاب یا حفظ سے پڑھیں اور وہ سُن رہا ہو، پھر آپ اُس سے کہیں: کیا یہ ایسے ہی ہے جیسے

قَرَأْتُ عَلَيْكَ؟ فَيَقُوْلُ هُوَ: نَعَمْ، وَهٰذَا أَحْوَطُ؛ لِأَنَّهُ إِذَا قَرَأَ بِنَفْسِهٖ كَانَ أَشَدَّ عِنَايَةً فِي ضَبْطِ

میں نے آپ کے سامنے پڑھا ہے؟ پس وہ کہے: جی ہاں! ۔ اور یہ زیادہ احتیاطی ہے، اِس لئے کہ (طالبِ علم) جب خود پڑھے گا تو وہ متن کو ضبط کرنے میں زیادہ توجّہ دینے والا ہو گا،

الْمَتْنِ؛ لِأَنَّهُ عَامِلٌ لِنَفْسِهٖ، وَالْمُحَدِّثُ عَامِلٌ لِغَيْرِهٖ. أَوْ يَقْرَأُ عَلَيْكَ الْمُحَدِّثُ بِنَفْسِهٖ مِنْ كِتَابٍ

اِس لئے کہ وہ اپنے لئے کام کرنے والا ہے، اور محدِّث دوسرے کے لئے کام کرنے والا ہے۔ یا آپ کے سامنے محدّث خود کتاب

أَوْ حِفْظٍ وَأَنْتَ تَسْمَعُهُ، وَقِيْلَ: هٰذَا أَحْسَنُ؛ لِأَنَّهُ كَانَ وَظِيْفَةَ النَّبِيِّ ﷺ. وَالْجَوَابُ أَنَّهُ مُعَلِّمُ الْأُمَّةِ

یا حفظ سے پڑھے اور آپ اُسے سُن رہے ہوں، اور کہا گیا ہے کہ یہ زیادہ اچھا ہے، اِس لئے کہ یہ نبی کریم ﷺ کا طریقہ ہے، اور (اس کا) جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ معلّم الامت ہیں

وَكَانَ مَأْمُوْنًا عَنِ الْخَطَإِ وَالنِّسْيَانِ، فَالْاِحْتِيَاطُ فِي حَقِّنَا هُوَ الْأَوَّلُ، أَوْ يَكْتُبَ إِلَيْكَ كِتَابًا عَلٰى

اور آپ خطاونسیان سے مامون تھے، پس ہمارے حق میں احتیاط وہ پہلا طریقہ ہی ہے۔ یا شیخ آپ کی طرف خط کے طریقے کے مطابق کوئی

رَسْمِ الْكُتُبِ، بِأَنْ يَّكْتُبَ قَبْلَ التَّسْمِيَةِ: مِنْ فُلَانِ بْنِ فُلَانٍ إِلٰى فُلَانِ بْنِ فُلَانٍ، ثُمَّ يُسَمِّيَ

خط لکھے، اِس طور پر کہ وہ تسمیہ سے پہلے لکھے: فلان بن فلاں کی جانب سے فلاں بن فلان کی طرف، اُس کے بعد بسم اللہ

وَيُثَنِّيَ، وَيَذْكُرَ فِيْهِ: حَدَّثَنِيْ فُلَانٌ عَنْ فُلَانٍ إلخ، أَيْ إِلٰى أَنْ يَّتَّصِلَ بِالرَّسُوْلِ ﷺ وَيَذْكُرَ بَعْدَ ذٰلِكَ

اور حمد و ثنا لکھے۔ اور اُس میں یہ ذکر کرے کہ مجھ سے فلاں نے فلاں کی جانب سے حدیث بیان کی...... الخ، یہاں تک کہ حدیث رسول اللہ ﷺ تک متّصل ہو جائے اور اُس کے بعد

مَتْنَ الْحَدِيْثِ، ثُمَّ يَقُوْلُ فِيْهِ: إِذَا بَلَغَكَ كِتَابِيْ هٰذَا وَفَهِمْتَهُ فَحَدِّثْ بِهِ عَنِّيْ، فَهٰذَا مِنَ الْغَائِبِ

حدیث کا متن ذکر کرے، پھر اس خط میں یوں کہے: جب میرا یہ خط آپ تک پہنچے اور آپ اسے سمجھ جائیں تو میری جانب سے بیان کر دیں۔ پس روایت کی اِجازت دینے میں یہ غائب کی جانب سے ایسا ہی ہے

كَالْخِطَابِ مِنَ الْحَاضِرِ فِيْ جَوَازِ الرِّوَايَةِ، وَكَذٰلِكَ الرِّسَالَةُ عَلٰى هٰذَا الْوَجْهِ، بِأَنْ يَّقُوْلَ الْمُحَدِّثُ

جیسے حاضر کی طرف سے خطاب کرنا۔ اِسی طرح "رِسالہ" کا معاملہ بھی اسی طور پر ہے، بایں طور کہ محدّث قاصد سے کہے:

لِلرَّسُوْلِ: بَلِّغْ عَنِّيْ فُلَانًا أَنَّهُ قَدْ حَدَّثَنِيْ بِهٰذَا الْحَدِيْثِ فُلَانُ بْنُ فُلَانٍ إلخ. فَإِذَا بَلَغَكَ رِسَالَتِيْ

میری جانب سے فلاں شخص تک یہ پہنچا دو کہ مجھ سے اِس حدیث کو فلاں بن فلاں نے بیان کیا ہے، پس جب تم تک میرا یہ پیغام پہنچ جائے

هٰذِهِ فَارْوِ عَنِّيْ بِهٰذَا الْحَدِيْثِ، فَيَكُوْنَانِ أَيِ الْكِتَابُ وَالرِّسَالَةُ حُجَّتَيْنِ إِذَا ثَبَتَا بِالْحُجَّةِ، أَيْ

تو مجھ سے اِس حدیث کو بیان کر دینا۔ پس یہ خط اور پیغام دونوں حُجّت ہوں گے جبکہ وہ دونوں حُجّت کے ذریعہ ثابت ہوں، یعنی

بِالْبَيِّنَةِ أَنَّ هٰذَا كِتَابُ فُلَانٍ أَوْ رَسُوْلُ فُلَانٍ عَلٰى مَا عُرِفَ فِيْ كِتَابِ الْقَاضِيْ، فَهٰذِهِ أَرْبَعَةُ

بیّنہ کے ذریعہ (یہ ثابت ہو جائے کہ) یہ فلاں کا خط یا فلاں کا قاصد ہے جیسا کہ کتاب القاضی میں جان لیا گیا ہے، پس یہ چار

أَقْسَامٍ لِلْعَزِيْمَةِ فِيْ طَرَفِ السَّمَاعِ، وَالْأَوَّلَانِ أَكْمَلَانِ مِنَ الْأَخِيْرَيْنِ.
قسمیں طرف السّماع میں عزیمت کی ہوں گی، اور (ان چاروں میں) پہلی دو قسمیں آخری دونوں قسموں سے زیادہ اکمل ہیں۔

انتیسواں درس

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: چوتھی قسم کی خبر کے تین مراتب

دوسری بات: طرفِ سماع کی دو قسمیں

تیسری بات: طرف سماع عزیمت کی وضاحت اور صورتیں

چوتھی بات: طرف سماع حکمی کی دو قسموں کا حکم

پہلی بات چوتھی قسم کی خبر کے تین مراتب

خبرِ مترجح الصّدق کے بالترتیب تین مرتبے ہیں: ۱۔طرف السماع ۲۔طرف الحفظ ۳۔طرف الاداء۔

(۱) **طَرَف السماع:** سب سے پہلے محدِّث سے حدیث کو اچھی طرح سننا۔

(۲) **طرف الحفظ:** پھر حدیث کو اوّل سے آخر تک اچھی طرح یاد کرنا۔

(۳) **طرف الأداء:** پھر حدیث کو کسی دوسرے تک پہنچا دینا تاکہ اپنا ذمہ فارغ ہو جائے۔

اِن تینوں اطراف میں سے ہر ہر قسم میں دو دو درجے ہیں، یعنی عزیمت اور رُخصت، پس اِس طرح کُل چھ قسمیں بن جاتی ہیں۔

دوسری بات طرفِ سماع کی دو قسمیں

طرف سماع کی اقسام: طرف سماع کی دو قسمیں ہیں: (۱) عزیمت (۲) رخصت۔

تیسری بات طرف سماع عزیمت کی وضاحت اور صورتیں

طرف سماع عزیمت: یہ ہے کہ جو اِسماع کی جنس سے ہو، یعنی شاگرد اپنے استاد کے بالمشافهہ (سامنے) یا بالمغایبہ (پس پشت) متنِ حدیث (حدیث کی عبارت) سنائے۔ بالمشافهہ سننے کو سماعِ حقیقی اور بالمغایبہ سننے کو سماعِ حکمی کہتے ہیں۔

طرف سماع عزیمت کی صورتیں: طرف سماع عزیمت کی کُل چار صورتیں ہیں۔

(۱) **قراءۃ علی الشیخ:** شیخ کے سامنے حدیث پڑھ کر سنانا۔

(۲) **سماع من الشیخ:** شیخ سے حدیث کا سننا۔

(۳) **سماع بالکتابۃ:** شیخ کا اپنی کتابت شدہ مرویّات کی قاصد کے ذریعہ اجازت دے دینا۔
(۴) **سماع بالرِّسالۃ:** شیخ کا پیغام کے ذریعہ اپنی مرویات کی روایت کرنے کی اجازت دے دینا۔

ان میں سے پہلی دو صورتیں بالمشافہہ سے متعلّق ہیں اور اعلیٰ واَکمل درجہ کی ہیں کیونکہ ان میں حقیقی طور پر سماع پایا جاتا ہے جب کہ آخری دو صورتیں بالمغایبہ سے متعلّق ہیں اور پہلے کے مقابلے میں کم درجہ کی ہیں کیونکہ ان میں حکمی طور پر سماع پایا جاتا ہے۔اب چاروں کی تفصیل ملاحظہ فرمائیں۔

قراءۃ علی الشیخ: اِس کا مطلب یہ ہے کہ شاگرد استاذ کے سامنے کتاب کو دیکھ کر یا زبانی پڑھے اور استاذ سن رہا ہو، پھر شاگرد استاذ سے پوچھے کہ **أَهُوَ كَمَا قَرأتُ عَلَيْكَ؟** کیا یہ ایسا ہی ہے جو میں نے آپ کے سامنے پڑھا؟ جواب میں استاذ فرمائے کہ جی ہاں!۔اِس کو "قراءۃ علی الشیخ" کہتے ہیں، کیونکہ اس میں شیخ کے سامنے پڑھا جاتا ہے۔

سماع من الشیخ: اِس کا مطلب یہ ہے کہ محدّث یعنی استاذ بذاتِ خود کتاب کو دیکھ کر یا زبانی پڑھے اور شاگرد اُسے سُن رہا ہو۔یہ صورت "سماع من الشیخ" کہلاتی ہے کیونکہ اس میں شیخ سے سنا جاتا ہے۔

سماع بالکتابۃ: یعنی کوئی محدِّث اپنی مرویّات خط کی صورت میں لکھ کر کسی کو دے، تو جس کو وہ لکھ کر دی گئی ہیں اُس کو سماع بالکتابۃ حاصل ہوتا ہے۔اس کی صورت یہ ہے کہ محدِّث عام خط لکھنے کے طرز پر سب سے پہلے **"من فلان بن فلان الٰی فلان بن فلان"** لکھے، پھر بسم اللہ لکھ کر حمد و ثنا لکھے، اُس کے بعد حدیث کی سند کو نبی کریم ﷺ تک متصلاً ذکر کرے مثلاً: **حدّثنی فلان عن فلان---الخ** اور پھر حدیث کا متَن ذکر کرے۔خط کے آخر میں یوں لکھے کہ **"اِذَا بَلَغَكَ كِتَابِي هٰذا وَفَهِمْتَهُ فَحدِّثْ بِهِ عَنِّي"** یعنی جب تمہیں میرا یہ خط پہنچ جائے اور تم اسے سمجھ لو تو تمہیں اجازت ہے تم میری جانب سے اسے بیان کردو۔

واضح رہے کہ اِس طریقہ میں شاگرد اپنے استاذ سے براہِ راست نہیں سنتا، لیکن پھر بھی غائب (یعنی اُستاد) کی جانب سے یہ خط ایسا ہی ہے جیسے حاضر شخص کی طرف سے خطاب کیا گیا ہو، اِسی لئے اس کو سماع حکمی کہا جاتا ہے، پس اس صورت میں مکتوب الیہ یعنی جس کی طرف خط لکھا گیا ہے وہ اُس محدِّث کی طرف سے روایت نقل کر سکتا ہے۔

سماع بالرِّسالۃ: اگر محدّث کسی قاصد کے ذریعہ حدیث کی روایت کی اجازت دے دے تو مُرسَل الیہ یعنی جس کی طرف قاصد کو بھیجا گیا ہے اُس کو سماع بالرِّسالۃ حاصل ہوتا ہے۔اور اس کی صورت یہ ہے کہ محدِّث کسی قاصد کو یوں کہے کہ فلاں شخص کو میری جانب سے یہ حدیث پہنچادو کہ فلاں بن فلاں نے مجھ سے یہ حدیث بیان کی ہے، اور اُسے یہ کہہ دو کہ جب تمہیں میرا یہ پیغام مل جائے تو تم میری طرف سے یہ حدیث بیان کر سکتے ہو۔

اِس طریقہ کار میں بھی براہِ راست حدیث نہیں سنی جاتی اِس لئے اس کو بھی سماعِ حکمی کہتے ہیں۔اور مُرسَل الیہ اپنے

مُرسِل یعنی محدِّث کی طرف سے حدیث بیان کر سکتا ہے۔

چوتھی بات طرف سماع حکمی کی دو قسموں کا حکم

حکم: یہ ہے کہ جب یہ دونوں قسمیں (کتابت اور رسالت) بینہ سے ثابت ہو جائیں یعنی دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دیں کہ یہ خط فلاں آدمی کا ہے اور یہ قاصد فلاں کا ہے تب تو حجت بنے گی ورنہ نہیں۔

جیسے ایک قاضی کسی مقدمہ کو دوسرے قاضی تک خط یا قاصد کے ذریعہ روانہ کرتا ہے تو وہاں بھی بینہ ضروری ہوتا ہے، جس کی تفصیل کتبِ فقہ میں کتاب القاضی اِلی القاضی میں ذکر کی گئی ہے۔

اَلدَّرْسُ الثَّلَاثُوْنَ

أَوْ يَكُوْنُ رُخْصَةً وَهُوَ الَّذِي لَا إِسْمَاعَ فِيْهِ، أَيْ لَمْ تَكُنْ مُذَاكَرَةُ الْكَلَامِ فِيْمَا بَيْنَ، لَا غُيَّبًا
یا (طرف الأداء کا دوسرا درجہ) رخصت ہوگا اور یہ وہ ہے کہ جس میں اِسماع (سنانا) نہیں ہوتا، یعنی کلام کا مذاکرہ درمیان میں نہیں ہوتا، نہ بالمُغایبہ اور نہ ہی بالمشافہۃ۔
وَلَا مُشَافَهَةً، كَالْإِجَازَةِ بِأَنْ يَّقُوْلَ الْمُحَدِّثُ لِغَيْرِهِ: أَجَزْتُ لَكَ أَنْ تَرْوِيَ عَنِّيْ هٰذَا الْكِتَابَ الَّذِيْ
جیسے: اِجازت، بایں طور کہ محدِّث کسی دوسرے سے یوں کہے: میں نے آپ کو اِجازت دی ہے کہ آپ اِس کتاب (کی مرویّات) کو جو کہ مجھے فلاں نے فلاں سے بیان کی ہیں، وہ آپ مجھ سے روایت کر سکتے ہیں۔ الخ۔
حَدَّثَ فُلَانٌ عَنْ فُلَانٍ إلخ. وَالْمُنَاوَلَةُ بِأَنْ يُّعْطِيَ الشَّيْخُ كِتَابَ سِمَاعِهِ بِيَدِهِ إِلَى الْمُسْتَفِيْدِ
اور مُناوَلہ یہ ہے کہ شیخ اپنی سنی ہوئی روایات کی کتاب اپنے ہاتھوں سے کسی اِستفادہ کرنے والے کو دے
وَيَقُوْلَ: هٰذَا كِتَابُ سِمَاعِيْ مِنْ شَيْخِيْ فُلَانٍ، أَجَزْتُ لَكَ أَنْ تَرْوِيَ عَنِّيْ هٰذَا، فَهُوَ لَا يَصِحُّ
اور یہ کہے: یہ میری فلاں شیخ سے سنی ہوئی روایات کی کتاب ہے، میں نے آپ کو اِجازت دی ہے کہ آپ میری جانب سے اسے روایت کر سکتے ہیں۔ پس یہ بغیر اِجازت کے درست نہیں،
بِدُوْنِ الْإِجَازَةِ، وَالْإِجَازَةُ تَصِحُّ بِدُوْنِ الْمُنَاوَلَةِ، فَالْإِجَازَةُ لَا بُدَّ مِنْهَا فِيْ كُلِّ حَالٍ، وَالْمُجَازُ لَهُ
اور اِجازت بغیر مُناوَلہ کے درست ہے، پس ہر حال میں اِجازت کے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ اور مُجازلہٗ (جس کو اِجازت دی گئی ہے)
إِنْ كَانَ عَالِمًا بِهِ أَيْ بِمَا فِي الْكِتَابِ قَبْلَ الْإِجَازَةِ، تَصِحُّ الْإِجَازَةُ، وَإِلَّا فَلَا، يَعْنِيْ
اگر وہ اُس کو جاننے والا ہے، یعنی اِجازت سے پہلے ہی جو کچھ کتاب میں ہے (اُسے جاننے والا ہے) تو اِجازت صحیح ہے ورنہ صحیح نہیں، یعنی

إذَا أَجزْنَا بِكِتَابِ الْمِشْكَاةِ مَثَلًا لِأَحَدٍ، فَإِنْ كَانَ ذٰلِكَ الشَّخْصُ عَالِمًا بِكِتَابِ الْمِشْكَاةِ قَبْلَ ذٰلِكَ
یعنی اگر ہم نے مثلاً مشکوٰۃ کی کتاب کی کسی کو اجازت دی، پس اگر وہ شخص مشکوٰۃ کو اِس اجازت سے پہلے ہی جاننے والا تھا
بِقُوَّةِ نَفْسِهِ أَوْ بِإِعَانَةِ الشُّرُوْحِ أَوْ نَحْوِ ذٰلِكَ، وَلٰكِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ سَنَدٌ صَحِيْحٌ يَتَّصِلُ بِالْمُصَنِّفِ،
اپنی ذاتی قوّت یا شروح کی مدد کے ذریعہ مطالعہ کرکے یا اس جیسے کسی اور طریقے سے، لیکن اُس کے پاس اس کی کوئی ایسی صحیح سَند نہ ہو جو (مشکوٰۃ) کے مصنّف تک متّصل ہو،
فَحِيْنَئِذٍ تَصِحُّ إِجَازَتُنَا لَهُ، وَإِنْ لَّمْ يَكُنْ كَذٰلِكَ، بَلْ يَعْتَمِدُ عَلٰى أَنْ يُّطَالِعَ بَعْدَ الْإِجَازَةِ
پس اُس وقت ہمارا اُسے اِجازت دینا درست ہوگا، اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ وہ شخص اِس بات پر اعتماد کرتا ہو کہ اِجازت ملنے کے بعد مطالعہ کرلے گا اور لوگوں کو سکھائے گا،
وَيُعَلِّمَ النَّاسَ، كَمَا فِيْ زَمَانِنَا، لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الْإِجَازَةُ حُجَّةً، بَلْ إِجَازَةُ تَبَرُّكٍ.
جیسا کہ ہمارے زمانے میں (لوگ کرتے ہیں) تو یہ اِجازت حُجّت نہ ہوگی، بلکہ برکت حاصل کرنے کی اِجازت ہوگی۔

تیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: طرف سماع کی دوسری قسم رخصت کی وضاحت اور اقسام

دوسری بات: طرف سماع کی دوسری قسم رخصت کی اقسام کی تفصیل

پہلی بات طرف سماع کی دوسری قسم رخصت کی وضاحت اور اقسام

طرف سماع رخصت: یہ ہے کہ اُس میں کسی قسم کا اسماع نہ ہو، یعنی اس میں کسی طرح کی باہمی گفتگو نہ ہو، نہ ہی غائبانہ اور نہ ہی آمنے سامنے۔

طرف سماع رخصت کی اقسام: (۱) اجازت (۲) مناولہ (۳) مجازلہ

دوسری بات طرف سماع کی دوسری قسم رخصت کی اقسام کی تفصیل

اجازت: اجازت کا مطلب یہ ہے کہ محدّث کسی کو روایت کرنے کی اجازت دے، خواہ یہ اجازت لفظاً ہو یا کتابۃً۔ مثلاً شیخ یوں کہے یا لکھ کر دے: **أَجَزْتُ لَكَ أَنْ تَرْوِيَ عَنِّي هٰذا الكِتَابَ الَّذِیْ حَدَّثَ فُلَانٌ عن فُلَانٍ... إلخ** (میں تمہیں اِس بات کی اجازت دیتا ہوں کہ تم مجھ سے اِس کتاب کی حدیثیں روایت کرو جو فلاں بن فلاں نے مجھ سے بیان کی ہیں۔)

مناولہ: مناولہ "اِعطاء" یعنی دینے کے معنی میں ہے اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ شیخ اپنی سنی ہوئی روایات کا مجموعہ خود اپنے ہاتھ سے کسی کو دے کر یہ کہے: **هٰذا كتاب سماعِي من شيخِي فلانٍ، أجزتُ لَكَ أن تَروِيَ عنّي هٰذا** (یہ میری فلاں شیخ سے سنی ہوئی روایات کا مجموعہ ہے، میں تمہیں اِس بات کی اجازت دیتاہوں کہ تم اسے میری طرف سے روایت کرو۔)

فَهُوَ لَا يَصِحُّ بِدُوْنِ الْاِجَازَةِ: اس عبارت سے شارح ملا جیون رحمہ اللہ اجازت اور مناولہ کے درمیان فرق بیان فرمارہے ہیں کہ مناولہ اجازت کے بغیر درست نہیں، جبکہ اجازت بغیر مناولہ کے درست ہے گویا کہ ان کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے اجازت عام مطلق ہے اور مناولہ خاص مطلق ہے۔ بہر حال اجازت دونوں میں ضروری ہے۔

مجازلَہ: یہ ہے کہ اجازت سے قبل اس کتاب کا وہ عالم ہو اس کے بغیر اجازت درست نہیں۔ مثلاً شیخ کسی کو "مشکوٰۃ المصابیح" کی اجازت دے تو وہ مُجازلہٗ (جس کو اجازت دی گئی) اگر پہلے سے مشکوۃ کی روایات کو اپنے ذاتی مطالعہ سے یا شروحات کی مدد سے جانتا اور سمجھتا ہے لیکن اُس کے پاس مشکوۃ کے مصنف تک پہنچنے والی کوئی سندِ متصل نہیں ہے تو شیخ کی اجازت سے اُس کی سند متصل ہو جائے گی۔ اور اگر وہ پہلے سے مشکوۃ کی روایات کو نہیں جانتا بلکہ اِس بھروسہ پر شیخ سے اجازت حاصل کرلیتا ہے کہ بعد میں مطالعہ کرکے اُس کو سمجھ لوں گا اور پھر لوگوں کو سکھاؤں گا، جیسا کہ ہمارے زمانے میں لوگ کرتے ہیں تو یہ اجازت حجت نہ ہوگی اور اِس اجازت کا اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ یہ اجازت صرف "اجازتِ تبرّک" ہوگی۔

اَلدَّرْسُ الحادي والثَّلَاثُوْنَ

وَالثَّانِيْ طَرَفُ الْحِفْظِ، وَالْعَزِيْمَةُ فِيْهِ أَنْ يَّحْفَظَ الْمَسْمُوْعُ مِنْ وَقْتِ السِّمَاعِ إِلٰى وَقْتِ الْأَدَاءِ
اور دوسری قسم "طرف الحفظ" ہے، اور اس میں عزیمت کا درجہ یہ ہے کہ (طالبِ علم) سنی ہوئی حدیث کو سماع کے وقت سے اداء کے وقت تک یاد کرے
وَلَمْ يَعْتَمِدْ عَلَى الْكِتَابِ، وَلِهٰذَا لَمْ يَجْمَعْ أَبُوْ حَنِيْفَةَ رحمه الله كِتَابًا فِي الْحَدِيْثِ وَلَمْ يَسْتَجِزِ الرِّوَايَةَ
اور کتاب پر اعتماد نہ کرے، اور اِسی وجہ سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کوئی کتاب حدیث میں جمع نہیں کی اور نہ ہی اُنہوں نے کسی سے روایات کی اجازت کو
بِاعْتِمَادِ الْكِتَابِ، وَكَانَ ذٰلِكَ سَبَبًا لِطَعْنِ الْمُتَعَصِّبِيْنَ الْقَاصِرِيْنَ إِلٰى يَوْمِ الدِّيْنِ، وَلَمْ يَفْهَمُوْا
کتاب کے بھروسہ پر حاصل کیا اور یہی سبب ہے (امام صاحب رحمہ اللہ کی ذات پر) متعصّبین کے طعنہ لگانے کا جو قیامت تک (اِس بارے میں) کوتاہ رہیں گے،

وَرْعَهُ وَتَقْوَاهُ، وَلَا عَمَلَهُ وَهُدَاهُ. وَالرُّخْصَةُ: أَنْ يَّعْتَمِدَ الْكِتَابَ فَإِنْ نَظَرَ فِيْهِ وَتَذَكَّرَ سِمَاعَهُ
اور اُنھوں نے امام صاحب کی پرہیز گاری، تقویٰ، عمل اور راہ یاب ہونے کو سمجھا نہیں ہے۔ اور (طرف الحفظ میں) رخصت یہ ہے کہ کتاب پر اعتماد کرے، پس اگر (حدیث کو بیان کرتے ہوئے) کتاب میں دیکھے اور اُسے یاد آجائے اُس حدیث کا سماع
وَمَجْلِسَ دَرْسِهِ وَمَاجَرىٰ فِيْهِ، يَكُوْنُ حُجَّةً وَإِلَّا فَلَا، أَيْ إِنْ لَّمْ يَتَذَكَّرْ ذٰلِكَ فَلَا يَكُوْنُ حُجَّةً
اور درس کی مجلس اور جو کچھ اُس میں جاری ہوا تھا، تو وہ حدیث حجّت ہوگی، ورنہ نہیں، یعنی اگر وہ یاد نہ آئے تو وہ حدیث حُجّت نہ ہوگی
عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رحمه الله سَوَاءٌ كَانَ خَطُّهُ أَوْ خَطُّ غَيْرِهِ، وَعِنْدَهُمَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رحمه الله يَجُوْزُ لَهُ الرِّوَايَةُ
امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک، چاہے وہ اُس کا خط ہو یا اُس کے علاوہ کسی اور کا ہو۔ اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اُس کے لئے روایت کرنا جائز ہے
وَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهَا، وَعِنْدَ أَبِيْ يُوْسُفَ رحمه الله يَجُوْزُ الْاِعْتِمَادُ عَلَى الْخَطِّ إِنْ كَانَ فِيْ يَدِهِ أَوْ فِيْ يَدِ أَمِيْنِهِ،
اور اُس پر عمل کرنا واجب ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک خط پر اعتماد کرنا درست ہے اگر وہ خط اُس کے اپنے ہاتھ میں یا اُس کے امین کے ہاتھ میں ہو،
وَلَا يَجُوْزُ إِنْ كَانَ فِيْ يَدِ غَيْرِهِ؛ لِأَنَّهُ لَا يُؤْمَنُ عَنِ التَّغَيُّرِ، وَعَنْ مُحَمَّدٍ رحمه الله يَجُوْزُ الْعَمَلُ بِالْخَطِّ
اور اعتماد کرنا جائز نہیں ہے اگر اُس کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ میں ہو، اِس لئے کہ اس صورت میں تغیّر سے مامون نہیں ہوسکتے، اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک خط پر عمل کیا جاسکتا ہے
وَإِنْ لَّمْ يَكُنْ فِيْ يَدِهِ، فَذَهَبَ إِلَيْهِ رُخْصَةً تَيْسِيْرًا عَلَى النَّاسِ.
اگر چہ اُس کے ہاتھ میں نہ ہو، پس وہ (امام محمد رحمہ اللہ) اس جانب گئے ہیں رخصت کے طور پر لوگوں کے ساتھ آسانی کا معاملہ کرتے ہوئے

اکتیسواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: طرف حفظ کی وضاحت اور اقسام

دوسری بات: طرف حفظ کے اقسام کی تفصیل

تیسری بات: طرف حفظ رخصت کے حجت ہونے نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف

پہلی بات — طرف حفظ کی وضاحت اور اقسام

طرف حفظ: اس سے مراد حدیث کا یاد کرنا ہے، یعنی حدیث کو سننے کے بعد اُس کو از اول تا آخر یاد کیا جائے۔

طرف حفظ کی اقسام: (۱) عزیمت (۲) رخصت۔

دوسری بات طرف حفظ کی اقسام کی تفصیل

طرف حفظ عزیمت: یہ ہے کہ تلمیذ سننے سے لے کر ادا کرنے کے وقت تک حدیث کو اچھی طرح یاد رکھے اور یہ سوچ کر کتاب پر بھروسہ نہ کرے کہ میرے پاس لکھا ہوا ہے، جب چاہوں گا دیکھ لوں گا، اِس کو اعتماد علی الحافظہ کہتے ہیں۔

اور یہی وجہ ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے حدیث میں کوئی کتاب نہیں لکھی اور نہ ہی اُنہوں نے کسی سے روایات کی اجازت کو کتاب کے بھروسہ پر حاصل کیا، بلکہ اُنہوں نے اپنے دل میں حدیثوں کو محفوظ کیا، کیونکہ وہ حدیث کے بارے میں بہت محتاط تھے۔ امام صاحب کی اِس احتیاط کو نہ سمجھنے کی وجہ سے تعصّب کرنے والوں نے امام صاحب پر طعنہ لگایا کہ اُنہیں علمِ حدیث سے کوئی لگاؤ نہیں تھا، وہ طعنہ لگانے والے قیامت تک اِس بارے میں کوتاہ رہیں گے، اُنہوں نے اصل میں امام صاحب کی پرہیز گاری، تقویٰ و عمل اور راہ یاب ہونے کو سمجھا نہیں ہے، اِسی لئے اِس طرح کے طعنہ لگانے کے مرتکب ہوئے ہیں۔

طرف حفظ رُخصت: یہ ہے کہ تلمیذ کتاب پر بھروسہ کرے، یعنی روایات کو کتاب میں لکھ کر محفوظ کرلے اور سماع کے وقت سے ادا کرنے کے وقت تک حدیث مسموع کو زبانی یاد کرنا اس پر لازم نہیں۔

تیسری بات طرف حفظ رخصت کے حجت ہونے نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک: اگر تلمیذ کو کتاب دیکھنے کے بعد حدیث کا سننا اور مجلس میں بیٹھنا یاد آجائے تو ایسی حدیث حجت ہوگی اور اگر یاد نہ آئے تو حجت نہ ہوگی، خواہ اس کے ہاتھ کا خط ہو یا کسی اور کے ہاتھ کا۔

صاحبین اور امام شافعی رحمہم اللہ کے نزدیک: اگر تلمیذ کو کتاب دیکھنے کے بعد حدیث کا سننا اور مجلس میں بیٹھنا یاد آجائے یا یاد نہ آئے، خواہ اس کے ہاتھ کا خط ہو یا کسی اور کے ہاتھ کا، دونوں صورتوں میں حدیث قابل حجت ہوگی اور اس کا روایت کرنا اور اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

امام انس رحمہ اللہ کے نزدیک: اگر وہ مجموعہ یا کتاب خود اُس شاگرد کے پاس یا اُس کے کسی امین (امانت دار) شخص کے پاس ہو تو خط پر اعتماد کریں گے، اور اگر کسی اور کے پاس ہو تو اعتماد نہیں کیا جاسکتا کیونکہ وہ تحریر تغیّر و تبدّل سے محفوظ نہیں۔

روایت امام محمد رحمہ اللہ: امام محمد رحمہ اللہ سے ایک روایت یہ ہے کہ جب یہ یقین ہو جائے کہ یہ خط اسی کا ہے تو اس کے لیے روایت کرنا جائز ہے خواہ وہ سنی ہوئی حدیث اس کو یاد ہو یا نہ ہو، خواہ کتاب اس کے قبضہ میں ہو یا نہ ہو۔

اَلدَّرْسُ الثاني والثلاثون

وَالثَّالِثُ طَرَفُ الْأَدَاءِ، وَالْعَزِيْمَةُ فِيهِ أَنْ يُّؤَدِّيَهُ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِيْ سَمِعَ بِلَفْظِهِ وَمَعْنَاهُ، وَالرُّخْصَةُ
اور تیسری قسم "طرف الاداء" ہے، اور اس میں عزیمت کا درجہ یہ ہے کہ راوی اُسی طرح اداء کرے جس طرح اُس نے سنا ہے اُس کے لفظ اور معنی کے ساتھ اور اُس میں رخصت یہ ہے کہ
أَنْ يَّنْقُلَهُ بِمَعْنَاهُ أَيْ بِلَفْظٍ آخَرَ يُؤَدِّي مَعْنَى الْحَدِيْثِ، وَهٰذَا صَحِيْحٌ عِنْدَ الْعَامَّةِ؛ لِأَنَّ الصَّحَابَةَ رضي الله عنهم
اُس کو اُس کے معنی کے ساتھ نقل کرے، یعنی کسی دوسرے ایسے لفظ کے ساتھ جو حدیث کا معنی اداء کر دے۔ اور یہ اکثر علماء کے نزدیک صحیح ہے، اِس لئے کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم
كَانُوْا يَقُوْلُوْنَ: قَالَ عليه السلام كَذَا، أَوْ قَرِيْبًا مِّنْهُ أَوْ نَحْوًا مِّنْهُ. وَعِنْدَ الْبَعْضِ لَا يَجُوْزُ ذٰلِكَ؛ لِأَنَّهُ عليه السلام
کہا کرتے تھے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں ارشاد فرمایا، یا اس کے قریب قریب ارشاد فرمایا، یا اس جیسا ارشاد فرمایا۔ اور بعض کے نزدیک یہ روایت بالمعنی جائز نہیں، اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
مَخْصُوْصٌ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ، فَلَا يُؤْمَنُ فِي النَّقْلِ بِالْمَعْنٰى مِنَ الزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ، وَالْحَقُّ هُوَ التَّفْصِيْلُ
جوامع الکلِم کے ساتھ مخصوص ہیں، پس معنی کے اعتبار سے نقل کرنے میں زیادتی اور کمی سے مامون نہیں ہوا جاسکتا، اور حق بات وہ تفصیل ہے
الَّذِيْ ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ رحمه الله بِقَوْلِهِ: فَإِنْ كَانَ مُحْكَمًا لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ يَكُوْنُ نَقْلُهُ بِالْمَعْنٰى لِمَنْ لَهُ
جس کو مصنّف رحمہ اللہ نے اپنے اس قول سے ذکر فرمایا ہے: پس اگر وہ (حدیث) محکم ہو، اُس میں کسی اور چیز کا احتمال نہ ہو تو اُس کو نقل بالمعنی کرنا اُس شخص کے لئے درست ہے
بَصَرٌ فِيْ وُجُوْهِ اللُّغَةِ؛ إِذْ لَا يَشْتَبِهُ مَعْنَاهُ عَلَيْهِ بِحَيْثُ يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ، وَإِنْ كَانَ ظَاهِرًا
جس کو لغت کے معانی میں بصیرت ہو، اس لئے کہ اُس پر حدیث کا معنی مشتبہ نہ ہو گا، اِس حیثیت سے کہ اُس میں زیادتی اور نقصان کا احتمال ہو۔ اور اگر وہ حدیث (اپنے معنی پر دلالت کرنے میں) ظاہر ہو،
يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ، بِأَنْ يَّكُوْنَ عَامًّا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ، أَوْ حَقِيْقَةً يَحْتَمِلُ الْمَجَازَ، فَلَا يَجُوْزُ نَقْلُهُ
اُس میں غیر کا احتمال بھی ہو، بایں طور کہ وہ ایسا عام ہو جو تخصیص کا احتمال رکھے یا ایسی حقیقت ہو جو مجاز کا احتمال رکھے تو اُس کو نقل
بِالْمَعْنَى إِلَّا لِلْفَقِيْهِ الْمُجْتَهِدِ؛ لِأَنَّهُ يَقِفُ عَلَى الْمُرَادِ فَلَا يَقَعُ الْخَلَلُ فِي نَقْلِهِ بِمَعْنَاهُ، مَثَلًا قَوْلُهُ صلى الله عليه وسلم:
بالمعنی کرنا صرف فقیہِ مجتہد کے لئے جائز ہے، اِس لئے کہ وہ مراد پر واقف ہو سکتا ہے پس اُس کے نقل بالمعنی کرنے میں خلل واقع نہ ہو گا، مثلاً: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اِرشاد ہے:

«مَنْ بَدَّلَ دِيْنَهُ فَاقْتُلُوْهُ»، كِلِمَةُ «مَنْ» عَامَّةٌ تَخُصُّ مِنْهَا الْمَرْأَةُ، فَإِنْ نَقَلَهُ نَاقِلٌ وَيَقُوْلُ: كُلُّ
”جو شخص اپنا دین بدل دے یعنی مرتد ہو جائے اُسے قتل کر دو“۔(اِس حدیث میں) لفظِ ”مَنْ“ عام ہے اس میں سے عورت کو خاص کر لیا گیا ہے، پس اگر کوئی نقل کرنے والا حدیث کو نقل کرے اور یوں کہے: ہر وہ
مَنْ بَدَّلَ دِيْنَهُ فَاقْتُلُوه يَشْمَلُ الْمَرْأَةَ أَيْضًا فَيَقَعُ الْخَلَلُ فِي الْأَحْكَامِ، وَمَا كَانَ مِنْ جَوَامِعِ الْكَلِمِ
شخص جو اپنے دین کو تبدیل کر دے اُسے قتل کر دو۔ تو یہ (حدیث) عورت کو بھی شامل ہو جائے گی جس سے احکام (الٰہی) میں خلل واقع ہو گا۔ اور جو جوامع الکلم میں سے ہو
بِأَنْ كَانَ لَفْظًا وَجِيْزًا تَحْتَهُ مَعَانٍ جُمَّةٌ، كَقَوْلِهِ عليه السلام: «اَلْغُرْمُ بِالْغُنْمِ» وَ«الْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ»
بایں طور کہ ایسا مختصر لفظ ہو جس کے تحت بہت سے معانی ہوں جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: ”مالی تاوان فائدہ حاصل کرنے کے بدلے میں ہے“۔ اور ”خراج کا استحقاق ضمان اداء کرنے کی وجہ سے ہے“۔
وَ «الْعَجْمَاءُ جُبَارٌ». وَالْمُشْكِلُ أَوِ الْمُشْتَرَكُ أَوِ الْمُجْمَلُ لَا يَجُوْزُ نَقْلُهُ بِالْمَعْنَى لِلْكُلِّ، أَيْ
اور ”بے زبان جانوروں کا لگایا ہوا زخم ہَدر یعنی معاف ہے“۔ یا (وہ حدیث) مُشکِل یا مُشترک یا مجمَل ہو تو سب کے لئے اُس کو نقل بالمعنی کرنا جائز نہیں ہے،
لَا لِلْمُجْتَهِدِ وَلَا لِغَيْرِهِ، أَمَّا فِيْ جَوَامِعِ الْكَلِمِ فَلِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ مَخْصُوْصًا بِهِ فَلَا يَقْدِرُ أَحَدٌ عَلٰى نَقْلِهِ
یعنی نہ مجتہد کے لئے اور نہ کسی اور کے لئے۔ بہر حال جوامع الکلِم میں تو اِس لئے (روایت بالمعنی درست نہیں) کیونکہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اُس کے ساتھ مخصوص ہیں تو کوئی بھی اُس (کے معنی) کو نقل کرنے پر قادر نہیں۔
وَأَمَّا فِي الْمُشْكِلِ وَالْمُشْتَرَكِ فَلِأَنَّهُ إِنَّمَا يَنْقُلُهُ بِتَأْوِيلٍ مَخْصُوْصٍ لَا يَكُوْنُ حُجَّةً عَلٰى غَيْرِهِ، وَأَمَّا
اور بہر حال مُشکِل اور مشترک میں (روایت بالمعنی درست نہیں) کیونکہ وہ (روایت بالمعنی کرنے والا) اُس کو ایسی مخصوص تاویل کے ساتھ نقل کرے گا جو اُس کے علاوہ کسی اور پر حجّت نہ ہو گی، اور بہر حال
فِي الْمُجْمَلِ فَلِعَدَمِ الْوُقُوْفِ عَلٰى مَعْنَاه بِدُوْنِ الْاِسْتِفْسَارِ مِنَ الْمُجْمِلِ۔
مجمَل میں (روایت بالمعنی درست نہیں) کیونکہ مجمِل سے اِستفسار (تفسیر معلوم) کیے بغیر اُس کے معنی پر واقف نہیں ہوا جا سکتا

بتیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: طرف اداء کی اقسام کی وضاحت

دوسری بات: روایت بالمعنی کے جواز اور عدم جواز میں چند اقوال

پہلی بات طرف ادا کی اقسام کی وضاحت

طرف اداء کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) عزیمت (۲) رخصت۔

طرف اداء عزیمت کی وضاحت: یہ ہے کہ راوی روایت کو اُسی طرح دوسرے کو پہنچائے کہ جس طرح اس نے لفظ اور معنی کے ساتھ سنا ہے۔

طرف اداء رخصت کی وضاحت: یہ ہے کہ راوی اس حدیث کے صرف معنی کو نقل کرے، یعنی دوسرے الفاظ سے نقل کرے کہ جس سے حدیث کا معنی ادا ہو جائے اس کو روایت بالمعنی کہتے ہیں۔

دوسری بات روایت بالمعنی کے جواز اور عدم جواز میں چند اقوال

پہلا قول: جمہور کے نزدیک روایت بالمعنی درست اور صحیح ہے، اِس لئے کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بعض اوقات یوں کہا کرتے تھے: قَالَ علیہ السلام كَذَا، أَوْ قَرِيبًا مِّنْهُ، أَوْ نَحْوًا مِّنْهُ، (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں ارشاد فرمایا، یا اس کے قریب قریب ارشاد فرمایا، یا اس جیسا ارشاد فرمایا) اگر روایت بالمعنی درست نہ ہوتی تو حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نقل بالمعنی نہ فرماتے۔

دوسرا قول: بعض حضرات کے نزدیک روایت بالمعنی ذکر کرنا درست نہیں، اس لئے کہ حدیث کو جامع ترین کلمات کے ساتھ اِس طرح اداء کرنا کہ کم سے کم الفاظ میں معانی کا سمندر بیان کر دیا جائے، یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہی مخصوص امتیازی وصف ہے، کسی اور کو یہ قوّت حاصل نہیں کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جامع اور فصیح و بلیغ کلمات جیسے کلمات میں حدیث کے معنی کو بیان کر سکے، لہٰذا روایت بالمعنی کرتے ہوئے زیادتی یا نقصان سے محفوظ نہیں رہا جا سکتا، بلکہ اُس میں کمی بیشی کا قوی اِمکان ہوتا ہے۔

تیسرا قول: روایت بالمعنی نہ مطلقاً جائز ہے، اور نہ مطلقاً ناجائز ہے جس کو مصنف رحمہ اللہ نے چار صورتوں میں ذکر کیا ہے۔

پہلی صورت: روایت محکم ہو۔ یعنی اُس کا معنی بالکل واضح اور غیر مشتبہ ہو اور اُس میں کسی اور معنی کا احتمال نہ ہو۔ ایسی روایت کو نقل بالمعنی کرنے کے لیے ضروری ہے کہ راوی لغت کے معانی میں اچھی طرح سمجھ بُوجھ رکھتا ہو، تاکہ حدیث کا معنی سمجھنے میں اُسے کسی قسم کا کوئی اشتباہ نہ ہو، اور وہ معنوی طور پر حدیث کو بغیر کسی زیادتی و نقصان کے بیان کر سکتا ہو۔ جیسے: "من دَخلَ دَارَ اَبِیْ سُفْیَان فَھُوَ آمنٌ" (جو ابوسفیان کے گھر میں داخل ہو گیا وہ محفوظ ہو گیا۔) اِس حدیث کو کوئی یوں بیان کرے "من حَصَلَ دَارَ اَبِیْ سُفْیَان فَھُوَ آمنٌ" تو صحیح ہے، کیونکہ دونوں کے معنی میں کوئی فرق نہیں۔

دوسری صورت: روایت ظاہر ہو۔ یعنی وہ حدیث اپنے معنی پر دلالت کرنے میں واضح ہو، لیکن اُس میں دوسرے معنی کا احتمال بھی ہو۔ مثلاً کوئی لفظ عام ہے اور اُس میں تخصیص کی جا سکتی ہے، یا حقیقت ہے اور اُس میں مجاز کا احتمال بھی ہے۔ ایسی روایت کو نقل بالمعنی کرنے کے لئے ضروری ہے کہ روایت کرنے والا فقیہ اور مجتہد ہو، اِس لئے کہ ایسی روایت کا معنی کوئی فقیہ اور مجتہد ہی سمجھ سکتا ہے، کیونکہ وہ حدیث کے مرادی معنی سے واقف ہوتا ہے، لہٰذا اُس کے نقل بالمعنی میں کسی خلل کے واقع ہونے کا امکان

نہیں ہوتا۔ جیسے: ”مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ“ (جو شخص اپنا دین بدل دے یعنی مرتد ہو جائے اُسے قتل کر دو) اِس حدیث میں لفظِ ”مَنْ“ عام ہے جو مرد اور عورت دونوں پر بولا جاتا ہے، لیکن اس میں سے عورت کو خاص کر لیا گیا ہے یعنی یہ حکم (مرتد کو قتل کرنا) صرف مرد کے لئے ہے، عورت کے لئے نہیں، پس اگر کوئی حدیث کو روایت بالمعنی بیان کرتے ہوئے یوں نقل کرے: ”كُلُّ مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ“ تو اس صورت میں یہ حدیث عورت کو بھی شامل ہو جائے گی، جس سے احکامِ الٰہی میں خلل واقع ہو گا۔

تیسری صورت: روایت جوامع الکلم میں سے ہو۔ یعنی جس کے الفاظ کم اور معانی بہت زیادہ ہوں۔ اگر حدیث جوامع الکلم میں سے ہو تو اُس کو بھی نقل بالمعنی نہیں کیا جاسکتا۔ اِس لئے کہ جوامع الکلم صرف آں حضرت ﷺ کے ساتھ مخصوص ہیں، کوئی اور آدمی اِس بات پر قادر نہیں ہے کہ اُس کو اپنے الفاظ میں اُسی طرح جامع کلمات کے ساتھ ادا کر دے۔

جوامع الکلم کی مثالیں

۱. الغُرْمُ بِالْغُنْمِ ”مالی تاوان فائدہ حاصل کرنے کے بدلے میں ہے“۔ یعنی جو نفع حاصل کرتا ہے وہی مالی ذمّہ داری بھی اُٹھاتا ہے۔

۲. الخَرَاجُ بِالضَّمَانِ ”خراج کا استحقاق ضمان ادا کرنے کی وجہ سے ہے“۔ یعنی جو چیز کسی کے ضمان میں داخل ہو تو اُس کا خراج یعنی نفع بھی اُسی کا ہوتا ہے، پس خریدی گئی چیز میں اگر عیبِ فاحش نظر آجائے اور مشتری اُس کو واپس لوٹانا چاہے اور وہ لوٹانے سے پہلے پہلے ہلاک ہو جائے تو مشتری کے مال میں ہلاکت سمجھی جاتی ہے، اِس لئے کہ وہ چیز مشتری کے ضمان میں تھی۔ پس جب مبیع مشتری کے ضمان میں ہے تو اِس دوران زمین سے نکلنے والے پیداوار کا مستحق بھی مشتری ہو گا۔

۳. العَجْمَاءُ جُبَارٌ بے زبان جانوروں کا لگایا ہوا زخم ہدر ہے، یعنی معاف ہے۔

چوتھی صورت: روایت مشکل، مشترک یا مُجمَل ہو۔

مشکل: وہ حدیث جس میں کئی معانی کا احتمال ہو، اُس میں سے صرف ایک ہی مراد ہو، لیکن وہ مراد واضح نہ ہو۔

مُشترَک: وہ حدیث ہے جو کئی معانی کے درمیان مشترک ہو۔

مُجمَل: وہ حدیث ہے جس میں کئی معانی کا احتمال ہو، لیکن معنی مرادی اتنا زیادہ مشتبہ ہو گیا ہو کہ اُس کو دور کرنے کے لئے مُجمِل سے پوچھنا پڑے، اور کوئی راستہ نہ ہو۔

ایسی روایات کو کسی کے لئے بھی روایت بالمعنی کے طور پر بیان کرنا درست نہیں، نہ کوئی مجتہد بیان کر سکتا ہے اور نہ کوئی غیر مجتہد۔ اِس لئے کہ مُشکِل اور مشترک کو نقل کرنے والا مخصوص تاویل یعنی کسی معنی کی تعیین کے ساتھ نقل کرے گا جو ظاہر ہے کہ دوسرے پر حجت نہیں ہو سکتا۔ اور مُجمَل کو نقل بالمعنی اِس لئے نہیں کر سکتے کیونکہ اُس کے معنی مرادی پر مُجمِل سے اِستفسار کیے بغیر کوئی مطلع نہیں ہو سکتا۔ اور متشابہ حدیث کو بھی نقل بالمعنی کرنا درست نہیں، کیونکہ اُس کے اندر مُجمَل سے بھی زیادہ خفاء ہوتا ہے۔

تمرینات

(۱) سنت کی تعریف ذکر کریں، نیز حدیث اور خبر کی بھی تعریف ذکر کریں اور ان میں فرق واضح کریں۔

(۲) خبر متواتر کی تعریف، حکم اور مثال ذکر کریں۔

(۳) خبر مشہور کی تعریف، حکم اور مثال ذکر کریں۔

(۴) خبر واحد کی تعریف، حکم اور مثال ذکر کریں۔

(۵) خبر واحد سے وجوب ثابت ہوتا ہے، اس کی دو دلیلیں قرآن سے دی گئی ہیں: (۱) قوله تعالى: **فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة** الآية. (۲) **وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب** الآية. ان دونوں آیتوں سے خبر واحد کا موجب للعمل ہونا کیسے ثابت ہوتا ہے اس کی وضاحت کریں؟۔

(۶) سنت، اجماع اور قیاس سے بھی خبر واحد کا موجب للعمل ہونا ثابت ہوتا ہے مثالوں سے اس کی وضاحت کریں۔

(۷) بعض حضرات خبر واحد کو موجب للعمل نہیں کہتے، وہ بطور استدلال آیت: **ولا تقف ما ليس لك به علم** پیش کرتے ہیں، ان کا طرز استدلال ذکر کر کے جواب ذکر کریں۔

(۸) خبر واحد کا راوی اگر معروف بالفقہ ہو اس کا کیا حکم ہے مثال سے واضح کریں۔

(۹) خبر واحد کا راوی اگر معروف بالعدالۃ ہو، معروف بالفقہ نہ ہو تو اس کا کیا حکم ہے مثال سے واضح کریں۔

(۱۰) خبر واحد کا راوی اگر مجہول ہو تو اس کی پانچ قسمیں ہیں، ان کو ذکر کر کے ہر ایک کی مثال اور حکم بھی ذکر کریں۔

(۱۱) خبر واحد کے حجت ہونے کی چار شرائط ہیں ان کو ذکر کریں اور ہر ایک کی مختصر وضاحت بھی کریں۔

(۱۲) حدیث منقطع کسے کہتے ہیں؟ اس کی دو قسمیں ذکر کریں۔ حدیث منقطع ظاہر کی مثال سے وضاحت کریں۔

(۱۳) مرسل صحابی، مرسل تابعی و تبع تابعی اور بعد والوں کی حدیث مرسل میں کیا فرق ہے واضح کریں۔

(۱۴) حدیث منقطع باطن کی اقسام امثلہ کے ساتھ بطرز شارح ذکر کریں۔

(۱۵) محل خبر جس میں خبر واحد کو حجت قرار دیا گیا ہے حقوق اللہ اور حقوق العباد میں، اس کی پانچ اقسام ہیں ان کی وضاحت کریں اور حکم بھی ذکر کریں۔

(۱۶) خبر واحد حقوق اللہ میں وارد ہو تو وہ حجت ہوتی ہے خواہ عبادات میں ہو یا عقوبات میں یا ان دونوں میں دائر ہو، مثالوں سے وضاحت کریں۔

(۱۷) نفس خبر خواہ خبر رسول ہو یا غیر خبر رسول اس کی چار قسمیں ہیں، ان چار اقسام کو ذکر کریں۔

(۱۸) نفس خبر کی چوتھی قسم کے تین اطراف ہیں، طرف سماع، طرف حفظ، طرف اداء، ان میں سے ہر قسم کی ایک عزیمت اور ایک رخصت ہے، مختصر انداز میں تینوں قسموں کو واضح کریں۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ التَّقْسِيمَاتِ الْأَرْبَعِ شَرَعَ فِي بَيَانِ طَعْنٍ يَلْحَقُ الْحَدِيْثَ مِنْ جَانِبِ الرَّاوِيْ

جب (مصنّف رحمہ اللہ) چاروں تقسیمات کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اب اُس طعن کے بیان میں شروع ہوئے ہیں جو حدیث کو راوی

أَوْ مِنْ غَيْرِهِ، فَقَالَ: وَالْمَرْوِيُّ عَنْهُ إِذَا أَنْكَرَ الرِّوَايَةَ فَإِنْ كَانَ إِنْكَارَ جَاحِدٍ بِأَنْ يَّقُوْلَ: «كَذَبْتَ

یا غیر راوی کی جانب سے لاحق ہوتا ہے، چنانچہ فرمایا: اور جس سے روایت نقل کی گئی ہے جب وہ روایت کا اِنکار کردے، اگر وہ اِنکارِ جاحد (صریح انکار) ہے، بایں طور کہ استاد یوں کہے: "تم مجھ پر جھوٹ بول رہے ہو،

عَلَيَّ وَمَا رَوَيْتُ لَكَ هٰذَا» يَسْقُطُ الْعَمَلُ بِالْحَدِيْثِ اِتِّفَاقًا، وَإِنْ كَانَ إِنْكَارَ مُتَوَقِّفٍ بِأَنْ قَالَ:

میں نے تم سے یہ روایت نقل نہیں کی" تو بالاتفاق حدیث پر عمل ساقط ہوجائے گا، اور اگر وہ اِنکارِ متوقّف ہے (یعنی صریح اِنکار نہیں ہے) بایں طور کہ استاد یوں کہے

«لَا أَذْكُرُ أَنِّيْ رَوَيْتُ لَكَ هٰذَا الْحَدِيْثَ، أَوْ لَا أَعْرِفُهُ» فَفِيْهِ خِلَافٌ، فَعِنْدَ الْكَرْخِيِّ وَأَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ رحمهما الله

"مجھے یاد نہیں آرہا کہ میں نے تم سے یہ حدیث بیان کی ہو"۔ یا یوں کہے: "یہ حدیث میں نہیں جانتا"۔ تو اس میں اختلاف ہے: اِمام کرخی اور احمد بن حنبل رحمہما اللہ کے نزدیک اُس پر عمل ساقط ہوجائے گا،

يَسْقُطُ الْعَمَلُ بِهِ، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَمَالِكٍ رحمهما الله لَا يَسْقُطُ.

اور امام شافعی، امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک حدیث ساقط نہ ہوگی۔

أَوْ عَمِلَ بِخِلَافِهِ بَعْدَ الرِّوَايَةِ مِمَّا هُوَ خِلَافٌ بِيَقِيْنٍ سَقَطَ الْعَمَلُ بِهِ؛ لِأَنَّهُ إِنْ خَالَفَهُ لِلْوُقُوْفِ عَلٰى

یا (مروی عنہ) روایت نقل کرنے کے بعد اُس کے خلاف عمل کرے، ایسا عمل جو یقینی طور پر (حدیث کے) خلاف ہو تو اُس پر عمل کرنا ساقط ہوجائے گا، اِس لئے کہ اگر اُس نے حدیث کے منسوخ

نَسْخِهِ أَوْ مَوْضُوْعِيَّتِهِ فَقَدْ سَقَطَ الْاِحْتِجَاجُ بِهِ، وَإِنْ خَالَفَ لِقِلَّةِ الْمُبَالَاةِ بِهِ أَوْ لِغَفْلَتِهِ فَقَدْ

یا موضوع ہونے پر واقف ہونے کی وجہ سے مخالفت کی ہے تو اُس حدیث سے اِستدلال کرنا ساقط ہوجائے گا، اور اگر حدیث میں کم پرواہ کرنے کی وجہ سے یا اپنے غفلت کی وجہ سے مخالفت کی ہے

سَقَطَتْ عَدَالَتُهُ، مِثَالُهُ مَا رَوَتْ عَائِشَةُ رضي الله عنها أَنَّهُ عليه السلام قَالَ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِلَا إِذْنِ وَلِيِّهَا

تو اُس کی عدالت ساقط ہوجائے گی، اس کی مثال وہ حدیث ہے جو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے روایت کی ہے کہ: "جو عورت

بغیر ولی کی اجازت کے نکاح کرے
فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ» ثُمَّ إِنَّهَا زَوَّجَتْ بِنْتَ أَخِيْهَا بِلَا إِذْنِ وَلِيِّهَا. وَإِنَّمَا قَالَ: «خِلَافُ بِيَقِيْنٍ» اِحْتِرَازًا
اُس کا نکاح باطل ہے"۔ پھر اُنھوں نے اپنی بھتیجی کا نکاح اُس کے ولی کی اجازت کے بغیر کر دیا تھا۔ اور مصنّف رحمہ اللہ نے "خِلَافُ بِيَقِيْنٍ" کہا ہے احتراز کرتے ہوئے
عَمَّا كَانَ مُحْتَمَلًا لِلْمَعْنَيَيْنِ، فَعَمِلَ بِأَحَدِهِمَا عَلَى مَا سَيَأْتِي، وَإِنْ كَانَ قَبْلَ الرِّوَايَةِ أَوْ لَمْ يُعْرَفْ
اُس صورت سے کہ جب وہ حدیث دو معنی کا احتمال رکھتی ہو اور مَروی عنہ دونوں میں سے کسی ایک پر عمل کرے، جیسا کہ عنقریب آرہا ہے۔ اور اگر وہ (یعنی روایت کے خلاف عمل) روایت کرنے سے پہلے ہو یا اُس کی تاریخ پہچانی نہ
تَأْرِيْخُهُ لَمْ يَكُنْ جَرْحًا، أَمَّا عَلَى الْأَوَّلِ فَلِأَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّهُ كَانَ ذٰلِكَ مَذْهَبُهُ، فَتَرَكَهُ لِأَجْلِ الْحَدِيْثِ،
جائے تو وہ جرح نہ ہو گی، بہر حال پہلی صورت (جبکہ روایت کے خلاف عمل روایت کرنے سے پہلے ہو) تو اِس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ یہ (روایت کے خلاف عمل پہلے) اُن کا مذہب (رہا) ہو اور پھر حدیث کی وجہ سے اُس کو ترک کر دیا ہو،
وَأَمَّا عَلَى الثَّانِي فَلِأَنَّ الْحَدِيْثَ حُجَّةٌ بِأَصْلِهِ، وَوُقُوْعُ الشَّكِّ فِي سُقُوْطِهِ لِجَهْلِ التَّأْرِيْخِ لَا يُسْقِطُ قَطُّ.
اور بہر حال دوسری صورت (جبکہ اُس کی تاریخ کا علم نہ ہو) تو وہ اِس لئے کہ حدیث اپنی اصل کے اعتبار سے حجت ہے اور اُس کے ساقط ہونے میں شک کا واقع ہونا تاریخ کے مجہول ہونے کی وجہ سے یہ (حدیث کو) کبھی ساقط نہیں کرے گا۔

تینتیسواں درس

آج کے درس میں پانچ باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: حدیث پر وارد ہونے والے طعن کی اقسام

دوسری بات: راوی کی جانب سے طعن کی اقسام کا اجمالاً ذکر

تیسری بات: راوی کی جانب سے طعن کی پہلی قسم کی وضاحت، اقسام اور انکارِ جاحد کا حکم

چوتھی بات: انکارِ متوقّف کے حکم میں ائمہ اصولیین کا اختلاف

پانچویں بات: راوی کی جانب سے طعن کی تیسری قسم کی وضاحت، صورتیں اور اُن کا حکم

پہلی بات — حدیث پر وارد ہونے والے طعن کی اقسام

حدیث پر وارد ہونے والے طعن کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) **راوی کی جانب سے طعن:** یعنی وہ طعن جو حدیث پر خود اُس کے راوی کی جانب سے لگا ہو۔

(۲) **غیر راوی کی جانب سے طعن:** یعنی وہ طعن جو راوی کے علاوہ کسی اور کی جانب سے لگا ہو۔

دوسری بات راوی کی جانب سے طعن کی اقسام کا اجمالاً ذکر

راوی کی جانب سے طعن کی چار قسمیں ہیں۔

۱. مروی عنہ کا روایت کا انکار کرنا
۲. مروی عنہ کا روایت کے خلاف عمل کرنا
۳. راوی کا روایت کے بعض محتملات کو تاویل یا تخصیص کے ذریعہ متعین کر دینا
۴. راوی کا حدیث پر عمل ہی نہ کرنا

تیسری بات راوی کی جانب سے طعن کی پہلی قسم کی وضاحت، اس کی اقسام اور انکارِ جاحد کا حکم

پہلی قسم کی وضاحت: راوی اپنی روایت کردہ روایت کا انکار کر دے، مثلاً: شاگرد کہے کہ آپ نے یہ روایت مجھ سے بیان کی تھی اور شیخ اِس کو تسلیم نہ کرتا ہو، اِس کو مَروی عنہ کا روایت سے انکار کرنا کہا جاتا ہے۔

پہلی قسم کی اقسام: اِس کی دو قسمیں ہیں: (۱) انکارِ جاحد (۲) انکارِ متوقّف

انکارِ جاحد: مروی عنہ صاف اور صریح انکار کر دے، مثلاً: مروی عنہ یوں کہے كَذَبْتَ عَلَيَّ، وَمَا رَوَيْتُ لَكَ هٰذَا (تم مجھ پر جھوٹ بول رہے ہو، میں نے تم سے یہ روایت نقل نہیں کی۔)

حکم: انکارِ جاحد کا حکم یہ ہے کہ اِس صورت میں بالاتفاق حدیث ساقط العمل ہو جاتی ہے، یعنی حجت نہیں رہتی اور اُس پر عمل نہیں کیا جاتا۔

انکارِ متوقّف: مروی عنہ صریح انکار نہ کرے بلکہ اپنی لاعلمی کا اظہار کرے، مثلاً: مروی عنہ یوں کہے لَا أَذْكُرُ أَنِّي رَوَيْتُ لَكَ هٰذَا الْحَدِيْثَ (مجھے یاد نہیں آرہا کہ میں نے تم سے یہ حدیث بیان کی ہو۔) یا یوں کہے: لَا أَعْرِفُهُ (یہ حدیث میں نہیں جانتا)۔

چوتھی بات انکارِ متوقّف کے حکم میں ائمہ اصولیین کا اختلاف

ائمہ اصولیین کا اختلاف

- **امام ابو یوسف، کرخی اور احمد رحمہم اللہ:** کے نزدیک انکارِ متوقف کا حکم یہ ہے کہ اس صورت میں حدیث پر عمل ساقط

ہو گا، اِس لئے کہ مروی عنہ کو یاد دِلانے سے بھی جب یاد نہیں آرہا تو وہ مغفّل ہوا اور مغفّل کی روایت مقبول نہیں۔

- **امام محمد، شافعی اور مالک رحمہم اللہ:** کے نزدیک انکارِ متوقت کا حکم یہ ہے کہ اس صورت میں حدیث پر عمل ساقط نہ ہو گا، اِس لئے کہ راوی اور مروی عنہ دونوں ہی عادل اور ثقہ ہیں، اور انسان کو نسیان لاحق ہو سکتا ہے، بسا اوقات ایسا ہو جاتا ہے کہ کوئی روایت ذکر کرنے کے بعد انسان کے ذہن سے نکل جاتی ہے، لہٰذا وہ حدیث ساقط العمل نہ ہو گی۔

پانچویں بات راوی کی جانب سے طعن کی دوسری قسم کی وضاحت، صورتیں اور اُن کا حکم

دوسری قسم کی وضاحت: حدیث کا راوی خود اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف عمل کرے۔

دوسری قسم کی صورتیں:

پہلی صورت: یہ ہے کہ حدیث کے روایت کرنے کے بعد راوی نے یقینی طور پر حدیث کے خلاف عمل کیا ہو۔

حکم: یہ ہے کہ اِس صورت میں حدیث پر عمل ساقط ہو گا۔

حدیث پر عمل ساقط ہونے کی وجوہات:

۱. یا تو راوی کے نزدیک حدیث منسوخ ہے تو حدیثِ منسوخ پر عمل درست نہیں۔

۲. یا راوی کے نزدیک حدیث موضوع ہے تو حدیثِ موضوع پر عمل درست نہیں۔

۳. یا راوی نے لاپرواہی کی وجہ سے حدیث کے خلاف عمل کیا ہے تو اُس کی عدالت ساقط ہو گئی، لہٰذا مقبول نہ ہو گی۔

۴. یا راوی نے نسیان اور غفلت کی وجہ سے کیا ہے تو راوی مغفّل یعنی لاپرواہ ہے اور مغفّل کی روایت مقبول نہیں۔

مثال: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کردہ خبر واحد أَنَّهُ علیہ السلام قَالَ: أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ میں ان کا عمل خود ان کی روایت کے خلاف ہے۔ اس لیے کہ حضرت عبد الرحمن رضی اللہ عنہ جب شام چلے گئے تھے تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ان کی بیٹی یعنی اپنی بھتیجی حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کا نکاح ان کے والد کی غیر موجودگی میں ان کی مرضی کے بغیر کر دیا تھا، جب حضرت عبد الرحمن رضی اللہ عنہ واپس آئے تو اس پر غصہ ہوئے مگر اس نکاح کو جائز قرار دیا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ عمل یقیناً اپنی روایت کے خلاف ہے اور یہ خلاف عمل غفلت کی وجہ سے نہیں ہو سکتا اور نہ ہی اس وجہ سے کہ وہ حدیث موضوع ہو لہٰذا پہلی قسم متعین ہے کہ وہ حدیث منسوخ ہو اور حدیث منسوخ پر عمل جائز نہیں ہوتا۔

«خِلَافُ بِيَقِيْنٍ» کی قید لگانے کی وجہ:

وَاِنَّمَا قَالَ: خِلَافُ بِيَقِيْنٍ: اس عبارت سے شارح رحمہ اللہ یہ فرمارہے ہیں کہ ہم نے یقین کے درجہ میں مخالفت کو اس

لیے ضروری قرار دیا کہ اگر راوی کی طرف سے حدیث کی مخالفت یقینی نہ ہو تو پھر اس حدیث پر عمل کرنا ساقط نہ ہو گا۔ مثلاً ایک حدیث چند معانی کا احتمال رکھتی ہے اور راوی نے ان میں سے ایک معنی اختیار کر لیا تو اس کی مخالفت کی وجہ سے یہ حدیث ساقط العمل نہ ہو گی اس کی تفصیل آئندہ عبارت میں آرہی ہے۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ راوی نے روایت کرنے سے قبل حدیث کے خلاف عمل کیا ہو۔

حکم: یہ ہے کہ اِس صورت میں حدیث پر عمل ساقط نہ ہو گا۔

اِس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ راوی کا مذہب پہلے حدیث کے خلاف تھا، لیکن بعد میں جب اُس نے روایت نقل کی تو حدیث کی وجہ سے اپنے طریقے کو ترک کر دیا ہے۔

تیسری صورت: یہ ہے کہ تاریخی طور پر یہ بات معلوم نہ ہو کہ راوی نے حدیث پہلے نقل کی ہے اور بعد میں اُس کے خلاف عمل کیا ہے، یا پہلے حدیث کے خلاف عمل کیا ہے اور بعد میں حدیث کو روایت کیا ہے۔

حکم: یہ ہے کہ اِس صورت میں بھی حدیث پر عمل ساقط نہ ہو گا۔

اِس لئے کہ حدیث اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے حجت ہے، پس جہالتِ تاریخ کی وجہ سے اُس کے ساقط ہونے یا نہ ہونے میں شک واقع ہو جانے کی وجہ سے وہ ساقط العمل نہ ہو گی۔

اَلدَّرْسُ الرابع والثلاثون

وَتَعْيِيْنُ الرَّاوِيْ بَعْضَ مُحْتَمَلَاتِهِ، بِأَنْ كَانَ مُشْتَرَكًا فَعَمِلَ بِتَأْوِيْلٍ مِّنْهُ لَا يَمْنَعُ الْعَمَلَ بِهِ
اور راوی کا حدیث کے بعض محتملات کو متعیّن کرنا، بایں طور کہ وہ مشترک ہو اور (راوی) اُس کی کسی ایک تاویل پر عمل کرے تو اُس پر عمل کرنا ممنوع نہیں ہوتا
لِلتَّأْوِيْلِ الْآخَرِ، كَمَا رَوَى ابْنُ عُمَرَ رضی اللہ عنہما أَنَّهُ علیہ السلام قَالَ: «الْمُتَبَايِعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا»، فَهٰذَا
دوسری تاویل کی وجہ سے، جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اِرشاد فرمایا: دو بیع کرنے والوں کو اختیار ہے جب تک وہ دونوں متفرّق نہ ہو جائیں''، پس یہ (مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا)
يَحْتَمِلُ تَفَرُّقَ الْأَقْوَالِ وَتَفَرُّقَ الْأَبْدَانِ، وَأَوَّلَهُ ابْنُ عُمَرَ رضی اللہ عنہما الرَّاوِيْ بِتَفَرُّقِ الْأَبْدَانِ،
تفرّقِ اقوال اور تفرّقِ اَبدان دونوں کا احتمال رکھتا ہے اور اس کی تاویل ابن عمر رضی اللہ عنہما جو کہ راوی ہیں اُنہوں نے تفرّقِ اَبدان سے کی ہے
كَمَا هُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ رحمہ اللہ، وَهٰذَا لَا يُنَافِي أَنْ نَّعْمَلَ نَحْنُ بِتَفَرُّقِ الْأَقْوَالِ.
جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے اور یہ اس کے منافی نہیں کہ ہم تفرّقِ اقوال (کی تاویل کر کے) عمل کریں۔

وَالْاِمْتِنَاعُ أَيْ اِمْتِنَاعُ الرَّاوِيْ عَنِ الْعَمَلِ بِهِ مِثْلُ الْعَمَلِ بِخِلَافِهِ، أَيْ بِخِلَافِ مَا رَوَاه، فَيَخْرُجُ عَنِ
اور اِمتناع یعنی راوی کا حدیث پر عمل کرنے سے رُک جانا اُس کے خلاف عمل کرنے کی طرح ہے، یعنی اُس روایت کے خلاف جو اُس نے نقل کی ہے، پس وہ حدیث
الْحُجِّيَّةِ، كَمَا رَوَىٰ ابْنُ عُمَرَ رضي الله عنهما أَنَّهُ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ عِنْدَ الرُّكُوعِ وَعِنْدَ رَفْعِ الرَّأْسِ مِنَ الرُّكُوعِ
حجت ہونے سے نکل جائے گی، جیسا کہ حضرت عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رکوع کرتے وقت اور رکوع سے سر اُٹھاتے وقت رفع یدین کیا کرتے تھے،
وَقَدْ صَحَّ عَنْ مُجَاهِدٍ رحمه الله أَنَّهُ قَالَ: صَحِبْتُ ابْنَ عُمَرَ رضي الله عنهما عَشَرَ سِنِيْنَ فَلَمْ أَرَهُ رَفَعَ يَدَيْهِ إِلَّا فِي
حالاں کہ حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے صحیح طور پر یہ ثابت ہے کہ اُنہوں نے اِرشاد فرمایا: "میں دس سال حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی صحبت میں رہا ہوں، میں نے کبھی اُنہیں نہیں دیکھا کہ اُنہوں نے اپنے ہاتھوں کو اُٹھایا ہو مگر صرف
تَكْبِيْرَةِ الْاِفْتِتَاحِ. فَتَرْكُ الْعَمَلِ بِهِ دَلِيْلٌ عَلَى انْتِسَاخِهِ.
تکبیرِ اِفتتاح میں"۔ پس (راوی کا خود اپنی) حدیث پر عمل نہ کرنا (راوی کے نزدیک) اُس کے منسوخ ہونے کی دلیل ہے۔

چونتیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: راوی کی جانب سے طعن کی تیسری قسم کی وضاحت، حکم اور مثال

دوسری بات: راوی کی جانب سے طعن کی چوتھی قسم کی وضاحت، حکم اور مثال

پہلی بات راوی کی جانب سے طعن کی تیسری قسم کی وضاحت، حکم اور مثال

تیسری قسم کی وضاحت: یہ ہے کہ راوی کا حدیث کے کسی احتمال کو متعیّن کرنا، یعنی اگر کسی حدیث میں کئی احتمالات ہوں تو راوی اُس کے مُحتمَلات میں سے کسی احتمال کو تاویل یا تخصیص کے ذریعہ متعیّن کر دے، مثلاً کوئی حدیث مشترک ہو اور راوی اُس کے کسی ایک معنی پر عمل کرے۔

حکم: یہ ہے کہ اگر حدیث چند معانی کا احتمال رکھتی ہے اور راوی نے اُن میں سے ایک معنی کو اختیار کر لیا تو اس مخالفت کی وجہ سے یہ حدیث ساقط العمل نہ ہو گی بلکہ اس کے دوسرے محتمل معنی پر عمل کرنا جائز ہو گا۔

مثال: حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث اَلْمُتَبَايِعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا "بائع اور مشتری دونوں کو

اس وقت تک اختیار ہے جب تک کہ وہ دونوں متفرّق نہ ہو جائیں" ہے، یہ حدیث تفرّق اقوال اور تفرّق ابدان دونوں کا احتمال رکھتی ہے چنانچہ:

- خود راوی (ابن عمر رضی اللہ عنہما) نے اس کی تاویل تفرق ابدان سے کی ہے کہ دونوں (بائع اور مشتری) جدا جدا ہو جائیں، یعنی بائع اور مشتری جب تک ایک مجلس میں بیٹھے ہیں اس وقت تک عقد کو باقی رکھنے اور نہ رکھنے کا اختیار حاصل ہے اور جب ان کے بدن جدا جدا ہو جائیں گے یعنی مجلس برخاست کر دیں گے تو ان کا خیار باطل ہو جائے گا۔ اسی کو امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی اختیار کیا ہے۔
- جب کہ احناف نے اس کی تاویل تفرق اقوال سے کی ہے، یعنی بائع نے "بعت" کہہ کر ایجاب کیا، ابھی تک مشتری نے "اشتریت" کہہ کر قبول نہیں کیا تو بائع کو بیع سے رجوع کرنے کا اور مشتری کو عدم قبول کا اختیار حاصل ہو گا۔ اور اگر دونوں نے قبول کر لیا تو اب کسی کو خیار فسخ حاصل نہ ہو گا اگرچہ مجلس برخاست نہ ہوئی ہو۔

پس راوی حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا تفرّق ابدان پر عمل کرنا اگرچہ تفرق اقوال کے اعتبار سے خلاف حدیث پر عمل کرنا ہے، مگر یہ خلاف عمل کرنا چونکہ یقینی نہیں ہے اس لیے حدیث کے اس معنی پر عمل کرنا ہماری دوسری تاویل (تفرق اقوال) پر عمل کرنے سے مانع نہ ہو گا۔

دوسری بات راوی کی جانب سے طعن کی چوتھی قسم کی وضاحت، حکم اور مثال

چوتھی قسم کی وضاحت: راوی اپنی بیان کردہ روایت پر خود عمل نہ کرے۔

حکم: یہ ہے کہ اس صورت میں حدیث پر عمل ساقط ہو گا اور وہ حدیث قابل حجت نہ ہو گی۔

مثال: حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث **أَنَّهُ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ عِنْدَ الرُّكُوعِ وَعِنْدَ رَفْعِ الرَّأْسِ مِنَ الرُّكُوعِ** "نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے سر کو اُٹھاتے ہوئے اپنے دونوں ہاتھ اُٹھایا کرتے تھے" ہے۔

وضاحت: اِس حدیث سے معلوم ہوا کہ رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اُٹھتے ہوئے رفعِ یدین کرنا چاہیئے، لیکن خود حدیث کے راوی حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما رفعِ یدین نہیں کیا کرتے تھے، جیسا کہ حضرت مجاہد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ میں دس سال حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی صحبت میں رہا ہوں، میں نے ہمیشہ اُنہیں دیکھا ہے کہ وہ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اُٹھایا کرتے تھے۔ پس راوی کا خود اپنی حدیث پر عمل نہ کرنا اِس بات کی دلیل ہے کہ روایت اُن کے نزدیک منسوخ تھی، ورنہ ایک صحابی ہو کر وہ اپنی بیان کردہ روایت پر ساری زندگی عمل کرنے کو کیسے ترک کر سکتے تھے؟۔

اَلدَّرْسُ الخامس والثلاثون

وَعَمَلُ الصَّحَابِيِّ بِخِلَافِهِ يُوجِبُ الطَّعْنَ إِذَا كَانَ الْحَدِيْثُ ظَاهِرًا لَا يَحْتَمِلُ الْخِفَاءَ عَلَيْهِمْ،

اور صحابی کا حدیث کے خلاف عمل کرنا طعن کا سبب ہوتا ہے جبکہ وہ حدیث ظاہر ہو، لوگوں پر مخفی رہنے کا احتمال نہ رکھتی ہو۔

مِنْ هٰهُنَا شُرُوعٌ فِي الطَّعْنِ مِنْ غَيْرِ الرَّاوِيْ، وَمِثَالُهُ مَا رَوَىٰ عُبَادَةُ بْنُ الصَّامِتِ أَنَّهُ عليه السلام قَالَ: «اَلْبِكْرُ

یہاں سے غیر راوی کی جانب سے لگنے والے طعن کو شروع کر رہے ہیں، اور اس کی مثال وہ حدیث ہے جو حضرت عُبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اِرشاد فرمایا: کنوارے مرد کو

بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبُ عَامٍ»، فَيَتَمَسَّكُ بِهِ الشَّافِعِيُّ رحمه الله وَيَجْعَلُ النَّفْيَ إِلٰى عَامٍ جُزْءًا مِّنَ الْحَدِّ.

کنواری عورت کے ساتھ زنا کرنے کی وجہ سے سو کوڑے لگائے جائیں گے اور ایک سال کے لئے جلاوطن کر دیا جائے گا۔ پس اِس سے امام شافعی رحمہ اللہ اِستدلال کرتے ہیں اور ایک سال تک جلاوطنی کو حد کا ایک جزء بناتے ہیں۔

وَنَحْنُ نَقُوْلُ: إِنَّ عُمَرَ رضي الله عنه نَفَىٰ رَجُلًا فَارْتَدَّ وَلَحِقَ بِالرُّوْمِ، فَحَلَفَ أَنْ لَّا يَنْفِيَ أَحَدًا أَبَدًا فَلَوْ كَانَ النَّفْيُ

اور ہم یہ کہتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو دور بھیج دیا تھا، پس وہ مرتد ہو کر روم (کی سلطنت) سے جاملا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قسم کھائی کہ وہ کبھی بھی کسی کو دور نہیں بھیجیں گے۔ پس اگر ”نفیِ عام“

حَدًّا لَمَا حَلَفَ عَلٰى تَرْكِهِ، فَعُلِمَ أَنَّ النَّفْيَ مِنْهُ كَانَ سِيَاسَةً، لَا حَدًّا، وَحَدِيْثُ الْحَدِّ كَانَ ظَاهِرًا

حدّ ہوتی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ اُس کے ترک کی کبھی قسم نہیں کھاتے، اِس سے معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا نفیِ عام کرنا سیاست کے طور پر تھا، حد کے طور پر نہیں۔ اور حدود سے متعلّق حدیث (اپنے معنی پر دلالت کرنے میں) ظاہر ہے،

لَا يَحْتَمِلُ الْخِفَاءَ عَلَى الْخُلَفَاءِ الَّذِيْنَ نُصِبُوْا لِإِقَامَةِ الْحُدُوْدِ، وَاحْتَرَزَ بِهِ عَمَّا كَانَ يَحْتَمِلُ الْخِفَاءَ

اُن خلفاء راشدین پر مخفی رہ جانے کا احتمال نہیں رکھتی جو حدود کو قائم کرنے کے لئے مقرر تھے، اور مصنّف رحمہ اللہ نے اِس سے احتراز کیا ہے اُس صورت سے جب کہ حدیث صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر مخفی رہ جانے کا احتمال رکھتی ہو،

عَلَيْهِمْ؛ فَإِنَّهُ لَا يُوجِبُ جَرْحًا فِيْهِ كَحَدِيْثِ وُجُوْبِ الْوُضُوْءِ بِالْقَهْقَهَةِ فِي الصَّلَاةِ، رَوَاهُ زَيْدُ بْنُ

اِس لئے کہ (اس صورت میں صحابی کا حدیث کے خلاف عمل کرنا) حدیث میں جرح کو ثابت نہیں کرتا، جیسے نماز میں قہقہہ کی وجہ سے وضو کے واجب ہو جانے کی حدیث، جس کو حضرت زید بن خالد الجہنی رضی اللہ عنہ

خَالِدٍ الْجُهَنِيُّ رضي الله عنه وَأَبُوْ مُوْسَى الْأَشْعَرِيُّ رضي الله عنه لَمْ يَعْمَلْ بِهِ، وَذٰلِكَ لَا يُوْجِبُ كَوْنَهُ جَرْحًا عَلَيْهِ؛

نے نقل کیا ہے، جبکہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ اِس پر عمل نہیں کرتے تھے، اور یہ حدیث پر جرح کو لازم نہیں کرے گا،

لِأَنَّهُ مِنَ الْحَوَادِثِ النَّادِرَةِ الَّتِيْ تَحْتَمِلُ الْخِفَاءَ عَلٰى أَبِي مُوْسىٰ الأَشْعَرِيِّ رضي الله عنه.
اس لئے کہ یہ حوادثِ نادرہ میں سے ہے جو کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ پر مخفی رہ جانے کو محتمل ہے۔

پینتیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: غیر راوی کی جانب سے طعن کی اقسام

دوسری بات: غیر راوی کی جانب سے طعن کی پہلی قسم کی دو صورتیں

تیسری بات: پہلی صورت کا حکم اور مثال

چوتھی بات: دوسری صورت کا حکم اور مثال

پہلی بات غیر راوی کی جانب سے طعن کی اقسام

۱. **صحابی کی جانب سے طعن:** یعنی حدیث پر صحابی کی جانب سے طعن لگا ہو۔

۲. **ائمہ حدیث کی جانب سے طعن:** یعنی حدیث پر ائمہ حدیث کی جانب سے طعن لگا ہو۔

دوسری بات غیر راوی کی جانب سے طعن کی پہلی قسم کی دو صورتیں

۱. **ظاہر:** یعنی وہ حدیث جو صحابہ پر ظاہر اور عیاں ہو۔

۲. **مخفی:** یعنی وہ حدیث جو مخفی ہو، یعنی صحابہ پر ظاہر اور عیاں نہ ہو۔

تیسری بات پہلی صورت کا حکم اور مثال

حکم: یہ ہے کہ اگر کوئی صحابی کسی کی روایت کردہ حدیث کے خلاف عمل کرے جب کہ وہ حدیث صحابہ پر ظاہر اور عیاں ہو تو یہ خلاف عمل کرنا اس حدیث پر طعن کو لازم کر دے گا اور وہ حدیث مجروح ہو گی۔

مثال: عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: أَنَّهُ عليه السلام قَالَ: اَلْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبُ عَامٍ "غیر شادی شدہ زانی اور زانیہ کی سزا ایک سو کوڑے اور ایک سال کے لیے جلاوطنی ہے"۔

وضاحت: امام شافعی رحمہ اللہ نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے تغریب عام یعنی ایک سال جلاوطن کرنے کو حد زنا کا جز قرار دیا ہے۔

جب کہ احناف کہتے ہیں کہ ایک سال جلاوطن کرنے کی صحابہ رضی اللہ عنہم نے مخالفت کی ہے حالانکہ یہ حدیث تمام صحابہ پر عیاں اور ظاہر تھی۔ پس معلوم ہوا کہ یہ حدیث منسوخ ہے اس پر عمل نہیں ہو گا، ورنہ کبار صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں کیسے تصور

کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ کی مخالفت کی ہے! چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک دفعہ ایک شخص ربیعہ بن امیّہ کو زنا کرنے کی وجہ سے سو کوڑے لگوائے اور ایک سال کے لئے جلاوطن کر دیا، پس وہ شخص مرتد ہو کر اہل روم سے جا کر مل گیا اور نصرانی مذہب اختیار کر لیا، اس کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قسم کھائی کہ اب کسی کو جلاوطن نہیں کروں گا۔ پس اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر جلاوطنی حد کا جز ہوتی تو کبھی بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ اسے ترک کرنے کی قسم نہ کھاتے۔ پس آپ کا ترک پر قسم کھانا اس بات کی دلیل ہے کہ جلاوطنی حد کا جز و حصہ نہیں بلکہ وہ بطور سیاست اور التزام کے لیے تھا، نہ کہ بطور حد کے۔ یہ حدیث ظاہر ہے مخفی نہیں ہے، اس کے باوجود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اس کے ترک پر قسم کھانا اس حدیث کو مجروح کرتا ہے اور حدیث مجروح مستدل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ لہٰذا التغریب عام حد زنا کا جز ہونے کے لیے یہ حدیث مستدل نہیں بن سکتی۔

چوتھی بات دوسری صورت کا حکم اور مثال

حکم: یہ ہے کہ اگر صحابی کسی ایسی روایت کی مخالفت کرے جو مخفی ہو، یعنی وہ حدیث صحابہ رضی اللہ عنہم پر ظاہر اور عیاں نہ ہو تو حدیث کے خلاف عمل کرنا اس حدیث پر طعن کو لازم نہیں کرے گا اور وہ حدیث مجروح نہ ہو گی اور اس حدیث پر عمل ساقط نہ ہو گا۔

مثال: جیسا کہ نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو کا واجب ہونا حدیث سے ثابت ہے، جسے حضرت زید بن خالد جہنی رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے مَنْ قَهْقَهَ فِيْ صَلَاتِهٖ فَلْيُعِدِ الْوُضُوْءَ وَالصَّلَاةَ. لیکن حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا، ان کا عمل نہ کرنا حدیث کو مجروح نہیں کرے گا کیونکہ نماز میں قہقہہ لگانا ایک نادر چیز ہے، ممکن ہے کہ اس حدیث کی مخالفت کرنے والے ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ پر یہ حدیث مخفی رہی ہو لہٰذا یہ حدیث مجروح نہ ہو گی، بلکہ اس حدیث پر عمل کرنا جائز ہو گا۔ یہی احناف کا مذہب ہے کہ نماز میں قہقہہ لگانے سے نماز کے ساتھ وضو بھی ٹوٹ جائے گا اور احناف کا مستدل یہی حدیث ہے۔

اَلدَّرْسُ السادس والثلاثون

وَالطَّعْنُ الْمُبْهِمُ مِنْ أَئِمَّةِ الْحَدِيْثِ لَا يَجْرَحُ الرَّاوِيْ عِنْدَنَا، بِأَنْ يَّقُوْلَ: هٰذَا الْحَدِيْثُ مَجْرُوحٌ أَوْ
اور ائمہ حدیث کی جانب سے مبہم طعن ہمارے نزدیک راوی کو مجروح نہیں کرتا، اِس طور پر کہ یوں کہیں: یہ حدیث مجروح ہے یا
مُنْكَرٌ أَوْ نَحْوُها، فَيُعْمَلُ بِهٖ، إِلَّا إِذَا وَقَعَ مُفَسَّرًا بِمَا هُوَ جَرْحٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ الْكُلُّ لَا مُخْتَلَفٌ فِيْهِ بِحَيْثُ
(یہ حدیث) مُنکَر ہے یا اِن دونوں جیسا (کوئی جملہ کہا جائے)، پس اس حدیث پر عمل کیا جائے گا، ہاں! اگر وہ جرح مفسَّر ہو ایسے الفاظ کے ذریعہ جس کے جرح ہونے پر سب کا اِتفاق ہو، اُس میں اختلاف نہ کیا گیا ہو اِس حیثیت سے کہ
يَكُوْنُ جَرْحًا عِنْدَ بَعْضٍ دُوْنَ بَعْضٍ، وَمَعَ ذٰلِكَ يَكُوْنُ الْجَرْحُ صَادِرًا مِّمَّنْ اُشْتُهِرَ بِالنَّصِيْحَةِ
وہ (الفاظِ جرح) بعض کے نزدیک جرح ہوں اور بعض کے نزدیک نہ ہوں اور اس کے ساتھ ساتھ وہ جرح اُس شخص سے صادر

ہوئی ہو جو خیر خواہی میں مشہور ہو،

دُوْنَ التَّعَصُّبِ؛ لِأَنَّ الْمُتَعَصِّبِيْنَ قَدْ أَخْلَوْا الدِّيْنَ كَثِيْرًا، وَيَجْعَلُوْنَ الْمَكْرُوْهَ حَرَامًا وَالْمَنْدُوْبَ

تعصّب میں مشہور نہ ہو، اِس لئے کہ متعصّبین نے دین کے اندر بہت زیادہ خلل ڈالا ہے اور وہ مکروہ کو حرام

فَرْضًا، فَلَا يَجْرَحُ هٰؤُلَاءِ الْقَاصِرِيْنَ.

اور مندوب کو فرض بناتے ہیں؛ لٰہذا اِن کوتاہ لوگوں کی جرح کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

حَتّٰى لَا يُقْبَلَ الطَّعْنُ بِالتَّدْلِيْسِ، وَهُوَ فِيْ اللُّغَةِ: «كِتْمَانُ عَيْبِ السَّلْعَةِ عَنِ الْمُشْتَرِيْ» وَفِي

یہاں تک کہ "تدلیس" کی وجہ سے طعن کو قبول نہیں کیا جائے گا، اور تدلیس لغت میں مشتری سے سامان کے عیب کو چھپانے کو کہا جاتا ہے،

اصْطِلَاحِ الْمُحَدِّثِيْنِ: كِتْمَانُ التَّفْصِيْلِ فِي الْإِسْنَادِ بِأَنْ يَّقُوْلَ: حَدَّثَنَا فُلَانٌ عَنْ فُلَانٍ إلخ،

اور محدّثین کی اصطلاح میں سند میں تفصیل کے چھپانے کو کہتے ہیں، اِس طور پر کہ یوں کہے: "حَدَّثَنا فُلانٌ عَن فُلانٍ...الخ"

وَلَا يَقُوْلَ: حَدَّثَنَا فُلَانٌ قَالَ: أَخْبَرَنَا فُلَانٌ إلخ؛ لِأَنَّ غَايَتَهُ أَنَّهُ يُوْهِمُ شُبْهَةَ الْإِرْسَالِ، وَحَقِيْقَةُ

اور یوں نہ کہے: "حَدَّثَنا فُلانٌ قَالَ: أَخبَرَنا فُلانٌ...الخ" اِس لئے کہ اُس کی (زیادہ سے زیادہ) انتہاء یہ ہے کہ وہ اِرسال (اِنقطاع) کے شبہ کا وہم پیدا کرتا ہے اور جبکہ حقیقۃً

الْإِرْسَالِ لَيْسَ بِجَرْحٍ، فَشُبْهَتُهُ أَوْلٰى. وَالتَّلْبِيْسِ وَهُوَ أَنْ يَّذْكُرَ الرَّاوِيْ شَيْخَهُ بِالْكُنْيَةِ لَا بِالْاِسْمِ،

اِرسال کا پایا جانا جرح نہیں ہے تو اُس کا شبہ تو بطریقِ اولیٰ جرح نہیں ہوگا۔ اور تلبیس (کا طعن بھی قبول نہیں کیا جائے گا) اور وہ یہ ہے کہ راوی اپنے شیخ کو کنیت کے ساتھ ذکر کرے اُس کے نام کے ساتھ ذکر نہ کرے،

أَوْ يَذْكُرَهُ بِصِفَةٍ غَيْرِ مَشْهُوْرَةٍ حَتّٰى لَا يُعْرَفَ فِيْمَا بَيْنَ النَّاسِ وَلَا يَطْعَنُوْا عَلَيْهِ كَمَا يَقُوْلُ سُفْيَانُ

یا اُس کو کسی غیر مشہور صفت کے ساتھ ذکر کرے، یہاں تک کہ وہ (شیخ) لوگوں کے درمیان پہچانا نہ جائے اور لوگ اُس پر طعن بھی نہ لگا سکیں، جیسا کہ حضرت سفیان ثوری رحمہ اللہ فرمائیں:

الثَّوْرِيُّ: حَدَّثَنِيْ أَبُوْ سَعِيْدٍ وَهُوَ كُنْيَةٌ لِلْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ وَالْكَلْبِيِّ جَمِيْعًا، وَوَقَعَ فِيْ بَعْضِ النُّسَخِ

"حَدَّثَنِي أَبُو سَعِيدٍ" اور یہ حضرت حسن بصری رحمہ اللہ اور کلبی رحمہ اللہ دونوں کی کنیت ہے، اور یہاں بعض نسخوں میں

هٰهُنَا قَوْلُهُ: وَالْإِرْسَالِ، تَبَعًا لِفَخْرِ الْإِسْلَامِ، وَهُوَ لَيْسَ بِطَعْنٍ أَيْضًا عَلٰى مَا قَدَّمْنَا، وَرَكْضِ الدَّابَّةِ

مصنّف رحمہ اللہ کا یہ قول بھی ہے: اور اِرسال (کا طعن بھی قبول نہیں کیا جائے گا) فخر الاسلام رحمہ اللہ کی اتباع میں اور وہ بھی طعن نہیں

ہے جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے۔ اور چوپائے (گھوڑے) کو دوڑانا

كَمَا يَطْعَنُ بَعْضُ الْأَقْرَانِ عَلٰى مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بِذٰلِكَ، وَهُوَ أَمْرٌ مَشْرُوْعٌ مِنْ أَصْحَابِ الْجِهَادِ

جیسا کہ بعض زمانے والوں نے حضرت محمد بن الحسن رحمۃ اللہ پر اِس کا طعن لگایا ہے، حالانکہ یہ مجاہدین کے ہاں ایک جائز امر ہے

لَا يَصْلُحُ جَرْحًا. وَالْمِزَاحِ وَهُوَ لَا يَصْلُحُ جَرْحًا؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ عليه السلام كَانَ يُمَازِحُ كَثِيْرًا وَلٰكِنْ لَا يَقُوْلُ

جو جرح بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اور مزاح (کا طعن بھی قبول نہیں کیا جائے گا، اِس لئے کہ) وہ جرح بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی بہت زیادہ مزاح کیا کرتے تھے، لیکن صرف حق بات کیا کرتے تھے،

إِلَّا حَقًّا، كَمَا قَالَ لِعَجُوْزَةٍ: «إِنَّ الْعَجَائِزَ لَا تَدْخُلُ الْجَنَّةَ»، فَلَمَّا وَلَّتْ تَبْكِيْ قَالَ: أَخْبِرُوهَا بِقَوْلِهِ

جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بڑھیا سے اِرشاد فرمایا: "بوڑھی عورتیں جنت میں داخل نہ ہوں گی"۔ پس جب وہ روتے ہوئے جانے لگی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اسے اللہ تعالیٰ کا یہ اِرشاد بتادو:

تَعَالٰى: ﴿إِنَّآ أَنشَأْنَٰهُنَّ إِنشَآءً . فَجَعَلْنَٰهُنَّ أَبْكَارًا﴾. وَحَدَاثَةِ السِّنِّ أَيْ صِغَرِهِ كَمَا

"یقین جانو ہم نے اُن عورتوں کو نئی اُٹھان دی ہے، چنانچہ اُنہیں کنواریاں بنایا ہے"۔ اور نو عمر یعنی چھوٹا ہونا (یہ طعن بھی قبول نہیں کیا جائے گا) جیسا کہ

يَقُوْلُ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ لِأَبِيْ حَنِيْفَةَ رحمه الله: مَا يَقُوْلُ هٰذَا الشَّابُّ الْحَدِيْثُ السِّنِّ عِنْدِيْ، وَذٰلِكَ لِأَنَّ كَثِيْرًا

حضرت سفیان ثوری رحمۃ اللہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے لیے کہتے ہیں: یہ نو عمر نوجوان میرے سامنے کیا کہے گا!۔ اور یہ اِس لئے (طعن نہیں ہے) کیونکہ بہت سے

مِّنَ الصَّحَابَةِ كَانُوا يَرْوُوْنَ فِي حَدَاثَةِ سِنِّهِمْ بِشَرْطِ الْإِتْقَانِ عِنْدَ التَّحَمُّلِ وَالْعَدَالَةِ عِنْدَ الْأَدَاءِ،

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اپنی نو عمری میں روایت بیان کیا کرتے تھے۔ بشرطیکہ حدیث کے تحمل کے وقت اِتقان (عمدگی) اور ادائیگی کے وقت عدالت پائی جائے۔

وَعَدَمِ الْاِعْتِيَادِ بِالرِّوَايَةِ، فَإِنَّ أَبَا بَكْرٍ رضي الله عنه لَمْ يَكُنْ مُعْتَادًا بِالرِّوَايَةِ، مَعَ أَنَّ أَحَدًا لَمْ يُعَادِلْهُ فِي

اور روایت بیان کرنے کا عادی نہ ہونا (یہ طعن بھی قبول نہیں کیا جائے گا) اِس لئے کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ روایت بیان کرنے کے عادی نہیں تھے، اِس کے باوجود کوئی شخص بھی ضبط اور اِتقان میں اُن کے برابر

الضَّبْطِ وَالْإِتْقَانِ، وَاسْتِكْثَارِ مَسَائِلِ الْفِقْهِ كَمَا طَعَنَ بِذٰلِكَ بَعْضُ الْمُحَدِّثِيْنَ عَلٰى أَصْحَابِنَا؛ فَإِنَّ

نہیں ہو سکتا، اور مسائلِ فقہیہ کو کثرت سے بیان کرنا، جیسا کہ بعض محدّثین نے ہمارے اصحاب پر اِس کا طعن لگایا ہے،

ذٰلِكَ دَلِيْلُ قُوَّةِ الذِّهنِ وَجَوْدَتِهٖ، وَقَدْ كَانَ أَبُوْ يُوْسُفَ رحمہ اللہ يَحْفَظُ عِشْرِيْنَ أَلْفَ حَدِيْثٍ مِّنَ الْمَوْضُوْعِ
اِس لئے کہ یہ تو ذہن کی قوّت اور اُس کی عُمدگی کی دلیل ہے، اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو بیس ہزار موضوع احادیث زبانی یاد تھیں،
فَمَا ظَنُّكَ بِالصَّحِيْحِ؟
تو صحیح احادیث (کو یاد کرنے) کے بارے میں آپ کا کیا گمان ہے!۔

چھتیسواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: غیر راوی کی جانب سے طعن کی دوسری قسم کی دو صورتیں اور ان کا حکم

دوسری بات: جرح مفسّر کے مقبول ہونے کی شرائط

تیسری بات: طعن اور جرح کے ثابت نہ ہونے کی صورتیں

پہلی بات غیر راوی کی جانب سے طعن کی دوسری قسم کی دو صورتیں اور ان کا حکم

طعن مبہم: جس میں راوی یا روایت کا ذکر ہو لیکن سببِ جرح کا ذکر نہ ہو۔ مثلاً: محدث یوں کہے: هٰذَا الْحَدِيْثُ مَجْرُوحٌ، یا کہے: هٰذَا الْحَدِيْثُ مُنْكَرٌ، یا کہے: هٰذَا الْحَدِيْثُ مَطْعُوْنٌ۔

حکم: یہ ہے کہ ائمہ حدیث کی طرف سے طعن مبہم راوی کی عدالت کو مجروح نہیں کرے گا اور ایسی روایت قابل حجت ہو گی۔

طعن مفسّر: جس میں سبب جرح کا ذکر ہو اور وہ جرح متفق علیہ ہو یعنی سب کے نزدیک وہ جرح مُسلَّم ہو۔

حکم: یہ ہے کہ ائمہ حدیث کی طرف سے طعن مفسّر راوی کی عدالت کو مجروح کرے گا اور ایسی روایت قابل حجت نہ ہو گی جب کہ اس میں جرح مفسّر کے مقبول ہونے کی مندرجہ ذیل تین شرائط پائی جائیں۔

دوسری بات جرح مفسّر کے مقبول ہونے کی شرائط

۱. طعن مفسَّر ہو۔

۲. طعن کی تفسیر ایسی چیز کے ساتھ کی گئی ہو کہ جس کی جرح پر سب کا اتفاق ہو۔

۳. وہ طعن ایسے ائمۂ حدیث کی طرف سے ہو جو دین میں خیر خواہی کے ساتھ مشہور ہوں، تعصب اور عداوت کے ساتھ مشہور نہ ہوں۔

تیسری بات　　طعن اور جرح کے ثابت نہ ہونے کی صورتیں

طعن اور جرح کے ثابت نہ ہونے کی کل آٹھ صورتیں ہیں۔

(۱) تدلیس　(۲) تلبیس　(۳) اِرسال
(۴) گھوڑے کو ایڑھ مارنا　(۵) مزاح　(۶) کم عمر ہونا
(۷) روایت کرنے کا عادی نہ ہونا　(۸) مسائل فقہ کثرت سے ذکر کرنا

طعن اور جرح کے ثابت نہ ہونے کی پہلی صورت: تدلیس:

تدلیس کا لغوی معنیٰ: مبیع (سامان) کے عیب کو مشتری سے چھپانا ہے۔

تدلیس کی اِصطلاحی تعریف: یہ ہے کہ حدیث میں سلسلہ اسناد کی تفصیل کو چھپایا جائے۔

مثال: راوی کہے: "حَدَّثَنَا فُلَانٌ عَن فُلانٍ ... إلخ"، جبکہ اُسے "حدَّثنا فلانٌ قَالَ: أخْبَرَنا فُلانٌ ... إلخ" کہنا چاہیے تھا۔

تدلیس سے جرح اور طعن کے مقبول نہ ہونے کی وجہ: یہ ہے کہ "اَخْبَرَنَا" کے لفظ سے راوی کی مروی عنہ سے ملاقات ثابت ہوتی ہے، اس لیے کہ "اَخْبَرَنَا" ملاقات ہی کی صورت میں کہتے ہیں، جب کہ تدلیس کی صورت میں "عنْ فُلانٍ" کا لفظ ملاقات اور عدمِ ملاقات، یعنی بلاواسطہ اور بالواسطہ دونوں طرح سے روایت کرنے پر بولا جاتا ہے جس کی وجہ سے ارسال کا شبہ پایا جارہا ہے، اور یہ بات معلوم ہے کہ ارسال سبب جرح نہیں ہے تو اس کا شبہ بطریق اولیٰ جرح نہیں ہوگا۔

طعن اور جرح کے ثابت نہ ہونے کی دوسری صورت: تلبیس:

تلبیس کا لغوی معنیٰ: حقیقت کو چھپانا ہے۔

تلبیس کی اِصطلاحی تعریف: یہ ہے کہ کوئی راوی اپنے شیخ کا نام ذکر کرنے کے بجائے اُس کی غیر معروف کُنیت یا صفتِ غیر مشہورہ ذکر کرے تاکہ وہ لوگوں میں پہچانا نہ جاسکے اور اس کا فائدہ یہ حاصل ہو کہ اُس پر کوئی طعن بھی وارد نہ کرسکے۔

مثال: جیسے حضرت سفیان ثوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: حَدَّثَنِي أَبُو سَعِيدٍ اِس ابو سعید سے کیا مراد ہے، یہ واضح نہیں، کیونکہ لفظِ "ابو سعید" حضرت حسَن بصری رحمہ اللہ اور محمّد بن السائب الکلبی رحمہ اللہ دونوں پر بولا جاتا ہے۔

تلبیس سے جرح اور طعن کے ثابت نہ ہونے کی وجہ: یہ ہے کہ یہ بھی تدلیس کی طرح شبہ کی وجہ سے قابل جرح نہیں ہے۔

طعن اور جرح کے ثابت نہ ہونے کی تیسری صورت: اِرسال:

اِرسال: شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ منار کے بعض نسخوں میں اس مقام پر فخر الاسلام رحمہ اللہ کی پیروی میں "وَالإِرْسَالُ ... إلخ" کا لفظ موجود ہے اور بعض نسخوں میں نہیں۔ اور یہ ارسال بھی کوئی طعن نہیں ہے جیسا کہ اِس سے متعلق تفصیل تقسیمِ ثانی میں گذر چکی ہے۔

طعن اور جرح کے ثابت نہ ہونے کی چوتھی صورت: گھوڑے کو ایڑھ لگانا:

رَكْضُ الدَّابَّةِ کا لغوی معنیٰ: اَلْحَثُّ عَلَى الْعَدْوِ فِي السَّيْرِ (گھوڑے کو دوڑنے پر آمادہ کرنا)۔

مثال: جیسے طاعن کہے: **كَانَ يَرْكُضَ الْفَرَسَ** (راوی گھوڑے کو ایڑھ لگاتا تھا)۔

گھوڑے کو ایڑھ لگانے سے جرح اور طعن کے ثابت نہ ہونے کی وجہ: یہ ہے کہ **رَكْضُ الدَّابَّةِ** کوئی ناجائز عمل نہیں کہ اِس کی وجہ سے راوی کو مطعون قرار دیا جائے، جیسا کہ امام محمّد بن الحسن رحمہ اللہ پر اُن کے بعض ہم عصر لوگوں نے اِس عمل کی وجہ سے طعن لگایا تھا، بلکہ یہ تو ایک جائز امر ہے اور اسبابِ جہاد میں سے ہے۔ اور مجاہدین کی ٹریننگ کا حصہ ہے جو کہ امر مشروع ہے، لہٰذا اس کی وجہ سے راوی کو مجروح قرار نہیں دیا جاسکتا۔

طعن اور جرح کے ثابت نہ ہونے کی پانچویں صورت: مزاح:

مزاح کا لغوی معنیٰ: خوش طبعی اور ہنسنے کی باتیں کرنا۔

مزاح سے جرح اور طعن کے ثابت نہ ہونے کی وجہ: یہ ہے کہ مزاح کرنا یا انسان کا ظریف الطبع ہونا کوئی ناجائز و خلافِ شرع کام نہیں، پس یہ جرح بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اِس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی بکثرت مزاح فرمایا کرتے تھے، لیکن مزاح میں بھی صرف حق اور درست بات کیا کرتے تھے، چناں چہ ایک موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بڑھیا سے کہا: «اِنَّ الْعَجَائِزَ لَا تَدْخُلُ الْجَنَّةَ»۔ "بوڑھی عورتیں جنت میں داخل نہ ہوں گی"، اُس نے سنا تو روتے ہوئے جانے لگی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے ارشاد فرمایا کہ اسے بتادو: ﴿إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا﴾ "یقین جانو، ہم نے اُن عورتوں کو نئی اُٹھان دی ہے، چنانچہ اُنہیں کنواریاں بنایا ہے"۔ یہ آیت دونوں قسم کی عورتوں کو شامل ہے، حوروں کو بھی اور دنیا کی نیک خواتین کو بھی۔

طعن اور جرح کے ثابت نہ ہونے کی چھٹی صورت: کم عمر ہونا:

حَداثۃ السّن کا لغوی معنیٰ: حَداثۃ حاء کے فتح کے ساتھ نوعمری اور نوجوانی کو کہا جاتا ہے۔ اور یہاں اس سے مراد یہ

ہے کہ راوی حدیث کے تحمّل کے وقت عمر میں چھوٹا اور کم سن ہو۔

حداثۃ السّن سے جرح اور طعن کے ثابت نہ ہونے کی وجہ: یہ ہے کہ بعض لوگوں نے کم سنی یعنی کم عمر ہونے کو راوی کے مطعون ہونے اور اُس کی روایت کے لئے جرح کا باعث سمجھا ہے، جیسا کہ حضرت سفیان ثوری رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے بارے میں کہا تھا: **مَا يَقُولُ هٰذَا الشَّابُّ الْحَدِيْثُ السِّنِّ عِنْدِيْ** "یہ نَو عمر نوجوان میرے سامنے کیا کہے گا!"۔ یہ کوئی جرح کا سبب نہیں، اِس لئے کہ بہت سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اپنی نو عمری میں ہی حدیث کو نقل کرتے تھے، جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن عباس، حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم۔ لیکن اِس میں یہ شرط ہے کہ حدیث کے تحمّل کے وقت اِتقان کامل یعنی ضبط کامل ہو اور حدیث کی ادائیگی کے وقت میں بلوغ، عدالت اور دیگر راوی کی تمام شرائط مکمل پائی جائیں۔

طعن اور جرح کے ثابت نہ ہونے کی ساتویں صورت: روایات کرنے کا عادی نہ ہونا:

عَدَمُ الْاِعْتِيَادِ بِالرِّوَايَةِ کا معنیٰ: یعنی راوی عام طور پر روایت کرنے کا عادی نہ ہو۔

روایات کرنے کا عادی نہ ہونے سے جرح اور طعن کے ثابت نہ ہونے کی وجہ: یہ ہے کہ روایت کرنے کا عادی نہ ہونا بھی کوئی جرح کا سبب نہیں ہے، اِس لئے کہ حضرت سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ بھی روایات بیان کرنے کے عادی نہ تھے، چنانچہ اُن کے بارے میں آتا ہے کہ اُن کی کُل مرویّات کی تعداد (۱۴۲) بنتی ہے، لیکن اِس کے باوجود ضبط اور اِتقان میں کوئی اُن کے برابر نہیں۔

طعن اور جرح کے ثابت نہ ہونے کی آٹھویں صورت: مسائل فقہ کثرت سے ذکر کرنا:

اِستِکثار مسائل الفقہ کا معنیٰ: یعنی راوی کا فقہی مسائل میں بکثرت مشغول رہنا۔ جیسے وہ محدّثین جو علمِ حدیث کے مشغلہ کے ساتھ ساتھ مسائلِ فقہیہ کے استنباط و استخراج میں بھی مصروف رہتے ہوں۔

مسائل فقہ کثرت سے ذکر کرنے سے جرح اور طعن کے ثابت نہ ہونے کی وجہ: یہ ہے کہ بعض محدّثین نے ہمارے اصحاب یعنی حضرات احناف رحمہم اللہ پر مسائلِ فقہیہ میں بکثرت مشغول رہنے کا طعن لگایا ہے جب کہ فقہ میں مشغول رہنے سے تو ذہنی قوّت اور حافظہ کی عمدگی میں اور بھی زیادہ اضافہ ہوتا ہے، جس سے ضبط ناقص نہیں بلکہ اور بھی کامل ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو بیس ہزار صرف موضوع حدیثیں یاد تھیں، تو خود سوچئے...!! کہ صحیح احادیث کس قدر یاد ہوں گی۔

بحث التعارض

اَلدَّرْسُ السابع والثلاثون

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رحمہ اللہ عَنْ بَيَانِ أَقْسَامِ السُّنَّةِ شَرَعَ فِي بَحْثِ الْمُعَارَضَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ
اور جب مصنّف رحمہ اللہ سنت کی اقسام کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اب فخر الاسلام رحمہ اللہ کی اتباع کرتے ہوئے معارضہ کی بحث میں شروع ہوئے ہیں
الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ تَبْعًا لِفَخْرِ الْإِسْلَامِ، وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يُّدْرِجَهُمَا فِي بَحْثِ مُعَارَضَةِ الْعَقْلِيَّاتِ فِي
جو کتاب اللہ اور سنت کے درمیان مشترک ہے، مناسب تو یہ تھا کہ معارضہ کو بابِ ترجیح میں "عقلیات کے معارضہ" کی بحث میں
بَابِ التَّرْجِيحِ، كَمَا فَعَلَهُ صَاحِبُ التَّوْضِيحِ، فَقَالَ: **وَقَدْ يَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْحُجَجِ فِيمَا بَيْنَنَا**
ذکر کرتے، جیسا کہ صاحبِ توضیح نے کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا: اور کبھی حجتوں کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے ہماری نسبت سے
لِجَهْلِنَا بِالنَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ، وَإِلَّا فَلَا تَعَارُضَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ؛ لِأَنَّ أَحَدَهُمَا يَكُوْنُ مَنْسُوخًا وَالْآخَرَ
اِس لئے کہ ہم ناسخ اور منسوخ کو نہیں جانتے، ورنہ نفس الامر میں کوئی تعارض نہیں ہے، اِس لئے کہ اُن میں سے ایک منسوخ اور دوسرا
نَاسِخًا، وَكَيْفَ يَقَعُ التَّعَارُضُ فِيْ كَلَامِهِ تَعَالٰى؛ لِأَنَّ ذٰلِكَ مِنْ أَمَارَاتِ الْعِجْزِ، تَعَالَى اللّٰهُ عَنْ ذٰلِكَ
ناسخ ہے، اور اللہ تعالیٰ کے کلام میں کیسے تعارض واقع ہو سکتا ہے کیونکہ یہ تو عاجز آجانے کی نشانیوں میں سے ہے جس سے اللہ تعالیٰ
عُلُوًّا كَبِيْرًا، **فَلَا بُدَّ مِنْ بَيَانِهِ** أَيْ بَيَانِ التَّعَارُضِ، **فَرُكْنُ الْمُعَارَضَةِ تَقَابُلُ الْحُجَّتَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ**
بہت ہی بلند و برتر ہیں، پس اُس کو بیان کرنا یعنی تعارض کو بیان کرنا ضروری ہوا۔ پس معارضہ کا رُکن دو حجتوں کا ایک دوسرے کے برابری کے ساتھ مُقابل ہونا ہے،
لَا مَزِيَّةَ لِأَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ فِي الذَّاتِ وَالصِّفَةِ، فَلَا يَكُونُ بَيْنَ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ مَثَلًا، وَلَا بَيْنَ
اِس طرح کہ اُن میں سے کسی ایک کی دوسرے پر ذات اور صفت میں کوئی فضیلت نہ ہو، پس مثلاً مفسَّر اور محکَم میں اور عبارۃ النّص
الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ إِلَّا مُعَارَضَةٌ صُوْرِيَّةٌ؛ لِأَنَّ أَحَدَهُمَا أَوْلٰى مِنَ الْآخَرِ بِاعْتِبَارِ الْوَصْفِ، وَلَا يَكُوْنُ
واِشارۃ النّص میں (حقیقتاً تعارض نہ ہوگا بلکہ) صرف صورتاً معارضہ ہوگا، اِس لئے کہ اُن میں سے ایک دوسرے کے مقابلے میں وصف کے اعتبار سے اولیٰ ہے،

بَيْنَ الْمَشْهوْرِ وَالْآحَادِ مِنَ الْحَدِيْثِ، وَلَا بَيْنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ الْمَخْصُوْصِ الْبَعْضِ مِنَ الْكِتَابِ

اور نہ حدیث میں سے خبرِ مشہور اور خبرِ آحاد میں، اور کتاب اللہ کے خاص اور عام مخصوص البعض میں بالکل تعارض نہ ہو گا،

مُعَارَضَةٌ أَصْلًا؛ لِأَنَّ أَحَدَهُمَا أَوْلٰى مِنَ الْآخَرِ بِاعْتِبَارِ الذَّاتِ، فِيْ حُكْمَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ بِأَنْ يَّكُوْنَ

اِس لئے کہ ذات کے اعتبار سے اُن میں سے ایک دوسرے سے اولیٰ ہے۔ دو متضاد حکموں میں (دو حجّتوں کا تقابل ہو) اِس طور پر کہ

فِي أَحَدِهِمَا الْحِلُّ وَفِي الْآخَرِ الْحُرْمَةُ مَثَلًا، وَإِلَّا فَلَا تَعَارُضَ، وَهٰذَا الْقَيْدُ إِنَّمَا ذُكِرَ فِي الرُّكْنِ تَبْعًا

مثلاً اُن میں سے ایک میں حلّت اور دوسرے میں حرمت ہو، ورنہ تعارض ہی نہ ہو گا، اور یہ قید معارضہ کے رکن میں تبعاً اور ضمناً

وَضِمْنًا، وَإِلَّا فَهوَ دَاخِلٌ فِي الشَّرْطِ عَلٰى مَا قَالَ: وَشَرْطُهَا اتِّحَادُ الْمَحَلِّ وَالْوَقْتِ مَعَ تَضَادِّ الْحُكْمِ،

ذکر کر دی گئی ہے، ورنہ یہ شرط میں داخل ہی ہے جیسا کہ فرمایا: اور معارضہ کی شرط محل اور وقت کا متحد ہونا ہے حکم کے متضاد ہونے کے ساتھ،

فَإِنَّ النِّكَاحَ يُوْجِبُ الْحِلَّ فِي الزَّوْجَةِ وَالْحُرْمَةَ فِيْ أُمِّهَا، وَلَا يُسَمّٰى هٰذَا تَعَارُضًا؛ لِعَدَمِ

اِس لئے کہ نکاح زوجہ میں حلّت کو لازم کرتا ہے اور اُس کی ماں میں حرمت کو، اور اِسے تعارض نہیں کہا جاتا اِس لئے کہ

اتِّحَادِ الْمَحَلِّ، وَكَذَا الْخَمْرُ كَانَ حَلَالًا فِيْ ابْتِدَاءِ الْإِسْلَامِ ثُمَّ حُرِّمَ، وَلَا يُسَمّٰى هٰذَا تَعَارُضًا أَيْضًا؛

محل ایک نہیں ہے، اِسی طرح خمر (شراب) جو کہ ابتدائے اِسلام میں حلال تھی پھر حرام کر دی گئی اِسے بھی تعارض نہیں کہا جاتا

لِعَدَمِ اتِّحَادِ الْوَقْتِ، وَكَذَا لَوْ لَمْ يَكُنِ الْحُكْمُ مُتَضَادًّا لَا يُسَمّٰى مُعَارَضَةً أَيْضًا، وَهُوَ ظَاهِرٌ،

اِس لئے کہ وقت متحد نہیں ہے، اور اِسی طرح اگر حکم متضاد نہ ہو تو اُسے بھی معارضہ نہیں کہا جائے گا اور یہ ظاہر ہے،

وَقِيْلَ: لَا بُدَّ مِنْ قَيْدِ اتِّحَادِ النِّسْبَةِ أَيْضًا؛ لِأَنَّ الْحِلَّ فِي الْمَنْكُوحَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الزَّوجِ،

اور کہا گیا ہے کہ نسبت کا متحد ہونا بھی ضروری ہے اِس لئے کہ منکوحہ میں حلّت کا ہونا زوج کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے،

وَالْحُرْمَةَ بِالنِّسْبَةِ إِلٰى غَيْرِهِ، لَا يُسَمّٰى تَعَارُضًا أَيْضًا.

اور حرمت کا ہونا غیر زوج کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے، یہ بھی تعارض نہیں کہلاتا۔

سینتیسواں درس

معارضہ کی بحث

آج کے درس میں تین باتیں کی جائیں گی مگر اُن کو ذکر کرنے سے پہلے چند تمہیدی باتیں ملاحظہ فرمالیں۔

تمہیدی باتیں

پہلی بات: مصنّف رحمہ اللہ سنت کی چاروں تقسیمات کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب یہاں سے معارضہ کی بحث کو ذکر فرمارہے ہیں۔ یہاں ایک اشکال پیدا ہوتا ہے کہ بحث تو سنت کی چل رہی ہے ماتن رحمہ اللہ نے معارضہ بین الآیتین وسنت کے ساتھ ساتھ قیاس کو بھی یہاں بیان کردیا، مناسب تو یہ تھا کہ معارضہ کو بابِ ترجیح میں "عقلیات کے معارضہ" کی بحث میں ذکر کرتے جیسا کہ صاحبِ توضیح نے کیا ہے، یہ تو خروج عن البحث ہے، ایسا ماتن رحمہ اللہ نے کیوں کیا؟

جواب: اس کا یہ ہے کہ مصنّف رحمہ اللہ نے فخر الاِسلام رحمہ اللہ کی اتّباع میں اِس کو یہیں پر بیان کردیا ہے۔

دوسری بات: معارضہ کی لغوی اور اصطلاحی تعریف

معارضہ کا لغوی معنیٰ: معارضہ ٹکراؤ اور ممانعت کو کہتے ہیں۔

معارضہ کی اصطلاحی تعریف: دو برابر حجتوں (دلیلوں) کا اس طور پر مقابل ہونا کہ ان دونوں کا جمع ہونا ممکن نہ ہو۔

تیسری بات: معارضہ کی اقسام

معارضہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) معارضہ حقیقیہ۔ (۲) معارضہ صوریہ۔

معارضہ حقیقیہ: وہ ہے جس میں حقیقۃً دو دلیلوں میں تعارض ہو، یعنی معارضہ حقیقیہ کی شرائط اُس میں پائی جاتی ہوں۔

معارضہ صوریہ: وہ ہے جس میں حقیقۃً تعارض نہ ہو، لیکن صورت کے اعتبار سے دو دلیلوں میں تعارض نظر آتا ہو، مثلاً ایسی دو دلیلوں میں تعارض پایا جاتا ہو جن میں قوی اور ضعیف کا فرق ہو، پس قوی کو ترجیح دی جاتی ہے، اِس لئے کہ اُن کے درمیان دیکھنے میں تعارض ہوتا ہے، حقیقت میں نہیں، اِسی لئے اس کو "معارضہ صوریہ" کہا جاتا ہے۔

اب یہاں سے آج کے درس کی تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: دو دلیلوں کے درمیان معارضہ پیدا ہونے کی وجہ

دوسری بات: معارضہ کا رکن

تیسری بات: معارضہ کی شرائط اور مثالیں

پہلی بات — دو دلیلوں کے درمیان معارضہ پیدا ہونے کی وجہ

وجہ: یہ ہے کہ دو حکموں کے درمیان حقیقت کے اعتبار سے کوئی معارضہ نہیں ہوتا، اور جو معارضہ نظر آتا ہے وہ دراصل ہماری نسبت سے ہے، کیونکہ یہ بات حقیقت ہے کہ اُن دونوں متعارض حکموں میں سے ایک حکم ناسخ اور دوسرا منسوخ ہے، اِس لئے کہ جو حکم پہلے سے موجود تھا وہ منسوخ ہوتا ہے اور جو بعد میں آیا ہے وہ ناسخ ہوتا ہے، لہٰذا اِس تقدیم و تاخیر کا بسا اوقات ہمیں علم نہیں ہوتا، جس کی وجہ سے ناسخ اور منسوخ کی تعیین مشکل ہو جاتی ہے، اِسی لئے اُس کو "معارضہ" سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

نیز دو حکموں کے درمیان حقیقت میں معارضہ اِس لئے بھی ممکن نہیں کیونکہ اِس سے تو اللہ تعالیٰ کے کلام میں تناقض لازم آتا ہے، جو عاجز ہونے کی علامات میں سے ہے، جب کہ اللہ تعالیٰ اس سے مبرّا، منزّہ اور بالا و برتر ہیں۔

دوسری بات — معارضہ کا رکن

معارضہ کا رکن یہ ہے کہ تعارض ایسی دو حجتوں (دلیلوں) کے درمیان واقع ہو کہ جو قوت میں برابر ہوں، ان میں سے ایک حجت کو دوسری حجت پر ذات یا صفت میں کوئی فضیلت حاصل نہ ہو کیونکہ ضعیف قوی کا معارض نہیں ہوتا۔

جن حجتوں میں معارضہ حقیقتاً متحقق نہ ہو گا ان کا ذکر

- مفسَّر اور مُحکَم کے درمیان وصف کے اعتبار سے مساوات نہیں کیونکہ مفسر محکم سے باعتبار وصف کے فائق ہے اس لیے ان کے درمیان معارضہ متحقق نہ ہو گا۔
- اسی طرح عبارۃ النَّص اور اشارۃ النَّص کے درمیان وصف کے اعتبار سے مساوات نہیں؛ کیونکہ عبارۃ النص اشارۃ النص سے سوق کلام کی وجہ سے فائق ہے اس لیے ان کے درمیان معارضہ متحقق نہ ہو گا۔
- اسی طرح خبرِ مشہور اور خبرِ واحد میں معارضہ متحقق نہ ہو گا کیونکہ قوت میں یہ دونوں برابر نہیں۔
- اسی طرح خاص اور عام مخصوص منہ البعض کے درمیان معارضہ نہ ہو گا کیونکہ خاص ذات کے اعتبار سے عام مخصوص منہ البعض سے اولیٰ ہے۔

تیسری بات — معارضہ کی شرائط اور مثالیں

مُعارَضہ کے متحقّق ہونے کی چار شرائط ہیں۔

(۱) اِتحادِ محل (۲) اِتحادِ وقت (۳) تضادِ حکم (۴) اِتحادِ نسبت

پہلی شرط اِتحادِ محل: مُعارضہ کے تحقّق کے لئے محل کا متحد ہونا شرط ہے، پس اگر محل الگ الگ ہو تو مُعارضہ ثابت نہیں ہو گا۔

مثال: نکاح کرنا حِلّت بھی ثابت کرتا ہے اور حُرمت بھی، بایں طور کہ بیوی حلال اور اُس کی ماں یعنی ساس حرام ہو جاتی ہے، لیکن حِلّت اور حُرمَت دونوں میں کوئی معارضہ نہیں، کیونکہ دونوں کامَحل الگ الگ ہے۔

دوسری شرط اِتحادِ وقت: مُعارضہ کے تحقّق کے لئے وقت کا ایک ہونا بھی شرط ہے، پس اگر وقت اور زمانہ الگ الگ ہو تو مُعارضہ ثابت نہیں ہو گا۔

مثال: خمر میں حِلّت و حُرمت دونوں کا حکم لگا ہے، لیکن حِلّت کا تعلّق ابتدائے اِسلام سے ہے یعنی خمر ابتدائے اِسلام میں حلال تھی، بعد میں منسوخ ہو گئی۔ پس حِلّت و حُرمَت میں کوئی تعارض نہ ہو گا۔

تیسری شرط تضادِ حکم: مُعارضہ کے تحقّق کے لئے دونوں حکموں کا آپس میں متضاد ہونا بھی شرط ہے، بایں طور کہ ایک میں حِلّت اور دوسرے میں حرمت کا حکم ہو، یا ایک میں نفی اور دوسرے میں اِثبات ہو۔ پس اگر حکم آپس میں متضاد نہ ہوں تو تعارض متحقّق نہیں ہو گا۔

چوتھی شرط اِتحادِ نسبت: بعض حضرات نے اِس شرط کا بھی اضافہ کیا ہے کہ دونوں حکموں میں نسبت بھی ایک ہونی چاہیئے، پس اگر نسبت الگ الگ ہونے کے اعتبار سے حکم میں فرق ہو تو تعارض نہ ہو گا۔

مثال: نکاح سے زوجہ میں حلّت ثابت ہوتی ہے باعتبار نسبت اِلی الزوج، یعنی بیوی شوہر کے لئے حلال ہو جاتی ہے، اور حُرمت ثابت ہوتی ہے باعتبار نسبت الی الغیر، یعنی دوسروں کے لئے اب اِس عورت سے نکاح کرنا جائز نہیں، پس یہ بھی تعارض نہیں کہلائے گا۔

اَلدَّرْسُ الثَّامِنُ وَالثَّلَاثُوْنَ

وَحُكْمُهَا بَيْنَ الْآيَتَيْنِ الْمَصِيْرُ إِلَى السُّنَّةِ؛ لِأَنَّ الْآيَتَيْنِ إِذَا تَعَارَضَتَا تَسَاقَطَتَا، فَلَا بُدَّ لِلْعَمَلِ
اور دو آیتوں کے درمیان معارضہ کا حکم سنت کی طرف رجوع کرنا ہے، اِس لئے کہ دو آیتیں جب باہم متعارض ہوں تو دونوں ساقط ہو جاتی ہیں، تو عمل کے لئے ضروری ہوتا ہے
مِنَ الْمَصِيْرِ إِلٰى مَا بَعْدَهُ وَهُوَ السُّنَّةُ، وَلَا يُمْكِنُ الْمَصِيْرُ إِلَى الْآيَةِ الثَّالِثَةِ؛ لِأَنَّهُ يُفْضِيْ إِلَى
اُس کے مابعد کی طرف رجوع کرنا اور وہ سنّت ہے۔ اور تیسری آیت کی طرف رجوع کرنا ممکن نہیں ہے اِس لئے کہ یہ کثرت ادلہ کی
التَّرْجِيْحِ بِكَثْرَةِ الْأَدِلَّةِ، وَذٰلِكَ لَا يَجُوْزُ، وَمِثَالُهُ قَوْلُهُ تَعَالٰى: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾
وجہ سے ترجیح دینا لازم ہو گا اور وہ جائز نہیں ہے۔ اور اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا اِرشاد ہے: ”اب تم اتنا قرآن پڑھ لیا کرو جتنا آسان ہو“

مَعَ قَوْلِهِ تَعَالٰى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾؛ فَإِنَّ الْأَوَّلَ بِعُمُوْمِهِ يُوْجِبُ الْقِرَاءَةَ
(یہ آیت) اللہ تعالیٰ کے اِس اِرشاد کے ساتھ (متعارض ہے): "اور جب قرآن پڑھا جائے تو اُس کو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو"۔ اِس لئے کہ پہلی آیت اپنے عموم کے ساتھ قراءت کو مقتدی پر لازم کرتی ہے،
عَلَى الْمُقْتَدِيْ، وَالثَّانِيْ بِخُصُوْصِهِ يَنْفِيْهِ، وَقَدْ وَرَدَا فِي الصَّلَاةِ جَمِيْعًا، فَتَسَاقَطَا، فَيُصَارُ إِلٰى
اور دوسری آیت اپنے خاص ہونے کے ساتھ اس کی نفی کرتی ہے، اور یہ دونوں (آیتیں) نماز کے بارے میں ہی وارد ہوئی ہیں؛ لہٰذا دونوں ساقط ہو گئیں، پس اُس کے بعد حدیث کی جانب رجوع کیا گیا،
حَدِيْثٍ بَعْدَهُ، وَهُوَ قَوْلُهُ علیہ السلام: «مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَاءَةُ الْإِمَامِ قِرَاءَةٌ لَهُ».
اور وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اِرشاد ہے: "جس شخص کا امام ہو تو امام کی قراءت ہی اُس کی قراءت ہوتی ہے"۔
وَبَيْنَ السُّنَّتَيْنِ الْمَصِيْرُ إِلٰى أَقْوَالِ الصَّحَابَةِ أَوِ الْقِيَاسِ، هٰكَذَا ذَكَرَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ بِكَلِمَةِ «أَوْ»،
اور دو سنتوں کے درمیان معارضہ کا حکم صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال یا قیاس کی طرف رجوع کرنا ہے، اِسی طرح فخر الاِسلام رحمہ اللہ نے (أَوْ القِیاس کو) "أَوْ" کے کلمہ کے ساتھ ذکر کیا ہے،
فَلَا يُفْهَمُ التَّرْتِيْبُ بَيْنَهُمَا، وَقِيْلَ: أَقْوَالُ الصَّحَابَةِ مُقَدَّمَةٌ عَلَى الْقِيَاسِ، سَوَاءٌ كَانَ فِيْمَا يُدْرَكُ
جس سے اُن کے درمیان ترتیب سمجھ نہیں آتی، اور بعض حضرات نے کہا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال قیاس پر مقدّم ہوں گے خواہ وہ عقل
بِالْقِيَاسِ أَوْ لَا، وَقِيْلَ: الْقِيَاسُ مُقَدَّمٌ مُطْلَقًا، وَقِيْلَ فِي التَّطْبِيْقِ: إِنَّ أَقْوَالَ الصَّحَابَةِ مُقَدَّمَةٌ
کے ذریعے سمجھ آرہے ہوں یا نہ آرہے ہوں، اور بعض حضرات نے کہا کہ مطلقاً قیاس مقدّم ہو گا، اور بعض حضرات نے کہا کہ ان میں تطبیق دی جائے گی چناں چہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال
فِيْمَا لَا يُدْرَكُ بِالْقِيَاسِ، وَالْقِيَاسُ مُقَدَّمٌ فِيْمَا يُدْرَكُ بِهِ، وَمِثَالُهُ مَا رُوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ علیہ السلام صَلّٰى صَلَاةَ
مقدّم ہوں گے اس قیاس سے جس کا سمجھنا عقل کے ذریعے ممکن نہ ہو، اور جن اقوال کا عقل سے سمجھنا ممکن ہو ان پر قیاس مقدّم ہو گا۔ اور اِس کی مثال وہ روایت ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نمازِ کسوف
الْكُسُوْفِ رَكْعَتَيْنِ كُلُّ رَكْعَةٍ بِرُكُوْعٍ وَّسَجْدَتَيْنِ، وَرَوَتْ عَائِشَةُ رضی اللہ عنہا أَنَّهُ صَلَّاهَا بِأَرْبَعِ رُكُوْعَاتٍ
دو رکعت ادا کی، ہر رکعت کو ایک رکوع اور دو سجدوں کے ساتھ ادا کیا اسی طرح حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے روایت کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نمازِ کسوف چار رکوعات

وَّأَرْبَعِ سَجْدَاتٍ، فَيَتَعَارَضَانِ، فَيُصَارُ إِلَى الْقِيَاسِ بَعْدَهُ، وَهُوَ الْاِعْتِبَارُ بِسَائِرِ الصَّلَاةِ.
اور چار سجدوں کے ساتھ ادا کی۔ پس مذکورہ دونوں حدیثوں میں تعارض ہو گیا؛ جس کی وجہ سے قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا اور وہ یہ کہ نمازِ کسوف کو دیگر نمازوں پر قیاس کیا جائے گا۔ (یعنی ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے ہوں گے)

اڑتیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: معارضہ کی تین صورتیں

دوسری بات: معارضہ کی پہلی دو صورتوں کا حکم اور مثالیں

پہلی بات معارضہ کی تین صورتیں

(۱) دو آیتوں کے درمیان تعارض ہونا۔

(۲) دو حدیثوں کے درمیان تعارض ہونا۔

(۳) دو قیاسوں کے درمیان تعارض ہونا۔

دوسری بات معارضہ کی پہلی دو صورتوں کا حکم اور مثالیں

پہلی صورت دو آیتوں کے درمیان تعارض کا حکم: جب دو آیتوں کے درمیان تعارض ہو تو اُس کا حکم یہ ہے کہ سنت کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ اور اگر سنت نہ ملے تو اقوالِ صحابہ اور قیاس کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

مثال: (۱)— ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾

(۲)— ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾

تعارض: یہ دونوں آیتیں نماز کے بارے میں نازل ہوئی ہیں، پہلی آیت میں "فَاقْرَءُوْا" کا حکم عام ہے جس سے مقتدی پر بھی قراءت کا لازم ہونا معلوم ہوتا ہے، جب کہ دوسری آیت میں بطور خاص مقتدی کو قراءت سے منع کیا گیا ہے۔ بظاہر یہاں دونوں آیتوں میں تعارض پیدا ہو رہا ہے۔

رفعِ تعارض: جب دو آیتوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو "اِذا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا" (جب دو دلیلیں متعارض ہو جائیں تو دونوں ہی ساقط ہو جاتی ہیں) کے اصول کے مطابق دونوں آیتیں ساقط ہو جائیں گی، پس لازماً ترجیح کے لئے حدیث کی طرف رجوع کیا جائے گا اور وہ حدیث یہ ہے: "مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ، فَقِرَاءَةُ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ" (جو شخص امام کے پیچھے

نماز پڑھے تو امام کی قراءت ہی اُس کی قراءت ہوتی ہے۔) اِس حدیث سے معلوم ہوا کہ مقتدی کے لئے قراءت درست نہیں اور پہلی آیت میں "فَاقْرَءُوا" کا حکم امام اور منفرد کے لئے ہے، مقتدی کے لئے نہیں۔

اصول: یہ ہے کہ ترجیح ہمیشہ دلائل کے قوی ہونے کی بناء پر ہوتی ہے، دلائل کے کثیر ہونے کی وجہ سے نہیں، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ کسی مسئلہ میں حکم کو ثابت کرنے کے لئے اگر بیّنہ پیش کیا جائے تو دو گواہ اور سو گواہ برابر ہی ہوتے ہیں۔ لہٰذا مذکورہ آیتوں کے اِس تعارض کی صورت میں ترجیح کے لئے کسی تیسری آیت کی جانب رجوع نہیں کیا جاتا، اِس لئے کہ اگر کسی تیسری آیت کے ذریعہ ترجیح دے دی جائے تو "اَلتَّرْجِيْحُ بِكَثْرَةِ الْأَدِلَّةِ" (ترجیح ادلہ کے کثیر ہونے کی وجہ سے) لازم آئے گی جو کہ درست نہیں۔

دوسری صورت دو حدیثوں کے درمیان تعارض کا حکم: یہ ہے کہ جب دو حدیثوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو اقوالِ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم یا قیاس میں سے کس کی طرف رجوع کیا جائے، اس میں ائمہ اصولیین کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ:

۱. فخر الاسلام رحمہ اللہ کے نزدیک قولِ صحابی یا قیاس میں سے کسی بھی جانب رجوع کر سکتے ہیں۔
۲. اقوالِ صحابہ کو قیاس پر مقدّم کیا جائے گا، خواہ وہ مُدرَک بالقیاس ہوں یعنی جن کو قیاس اور عقل کے ذریعہ پہچانا جاتا ہو، یا غیر مُدرَک بالقیاس یعنی جن کو قیاس اور عقل کے ذریعہ نہ پہچانا جاتا ہو۔
۳. قیاس کو اقوالِ صحابہ پر مقدّم کیا جائے گا، خواہ وہ اقوال مُدرَک بالقیاس ہوں یا غیر مُدرَک بالقیاس۔
۴. اقوالِ صحابہ اگر غیر مُدرَک بالقیاس ہوں تو وہ مقدّم ہوں گے اور اگر مُدرَک بالقیاس ہوں تو قیاس کو مقدّم کیا جائے گا۔

مثال: (۱)— رُوِیَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلّٰى صَلٰوةَ الْكُسُوْفِ رَكْعَتَيْنِ كُلُّ رَكْعَةٍ بِرُكُوْعٍ وَّسَجْدَتَيْنِ (ایک روایت میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف کی نماز دو رکعت پڑھائی، ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے کیے)۔

(۲)— رَوَتْ عَائِشَةُ رضی اللہ عنہا أَنَّهٗ صَلَّاهَا بِأَرْبَعِ رُكُوْعَاتٍ وَّأَرْبَعِ سَجْدَاتٍ. (حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے روایت نقل کی ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف کی نماز چار رکعات پڑھائی چار رکوع اور چار سجدوں کے ساتھ)۔

تعارض: نمازِ کسوف کے طریقے کے بارے میں مذکورہ بالا دونوں حدیثیں متعارض ہیں، پہلی حدیث سے عام نمازوں کی طرح ہر رکعت میں ایک رکوع معلوم ہوتا ہے، جبکہ دوسری حدیث سے خلافِ معمول ہر رکعت میں دو رُکوع معلوم ہوتے ہیں۔

رفعِ تعارض: مذکورہ دونوں حدیثوں کے درمیان تعارض کو دور کرنے کے لیے قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ عام نمازوں کی طرح نماز کسوف میں بھی ہر رکعت میں ایک ہی رکوع کیا جائے۔

اَلدَّرْسُ التاسع والثلاثون

وَعِنْدَ الْعِجْزِ يَجِبُ تَقْرِيْرُ الْأُصُوْلِ، أَيْ إِذَا عَجِزَ عَنِ الْمَصِيْرِ بِأَنْ تَعَارَضَتِ السُّنَّتَانِ
اور عاجز آجانے کے وقت "تقریر اصول" لازم ہو گا، یعنی جب دو سنتوں میں یا اقوال صحابہ میں یا قیاس میں تعارض ہو جائے اور
وَأَقْوَالُ الصَّحَابَةِ وَالْقِيَاسُ أَيْضًا، أَوْ لَمْ يُوْجَدْ دَلِيْلٌ بَعْدَهُ، فَحِيْنَئِذٍ يَجِبُ تَقْرِيْرُ الْأُصُولِ، أَيْ تَقْرِيْرُ كُلِّ
اس کے بعد کوئی دلیل موجود نہ ہو جس کی طرف رجوع کیا جائے، تو اُس صورت میں "تقریر اصول" پر عمل کیا جائے گا، یعنی ہر
شَيْءٍ عَلٰى أَصْلِهِ وَإِبْقَاءُ مَا كَانَ عَلٰى مَا كَانَ، كَمَا فِيْ سُؤْرِ الْحِمَارِ لَمَّا تَعَارَضَتِ الدَّلَائِلُ وَجَبَ
چیز کو اُس کی اصل پر رکھا جائے گا اور ہر چیز کو جیسے پہلے تھی اُسی پر باقی رکھا جائے گا، جیسے گدھے کا جوٹھا، جب (اُس کی طہارت ونجاست پر) دلائل متعارض ہو گئے
تَقْرِيْرُ الْأُصُولِ؛ فَإِنَّهُ رُوِيَ أَنَّهُ عليه السلام نَهٰى عَنْ لُحُوْمِ الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ فِيْ يَوْمِ خَيْبَرَ وَأَمَرَ بِإِلْقَاءِ قُدُوْرٍ طُبِخَ
تو تقریر اصول لازم ہو گیا، اِس لئے کہ نبی کریم صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم سے مروی ہے کہ آپ نے خیبر والے دن گھریلو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع کیا اور اُن ہانڈیوں کے اُلٹنے کا حکم دیا
فِيْهَا لُحُوْمُهَا. وَرَوٰى غَالِبُ بْنُ فَهرٍ: أَنَّهُ قَالَ لِرَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم لَمْ يَبْقَ مِنْ مَّالِيْ إِلَّا حُمَيْرَاتٌ، فَقَالَ:
جن میں اُن کا گوشت پکایا گیا تھا، اور حضرت غالب بن فہر رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ نے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے نبی کریم صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم سے کہا: میرے مال میں سوائے چند گدھوں کے کچھ نہیں بچا (تو کیا میں اُن کا گوشت کھا سکتا ہوں؟) آپ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے اِرشاد فرمایا:
«كُلْ مِنْ سَمِيْنِ مَالِكَ»، فَأَبَاحَ لُحُومَهَا، فَلَمَّا وَقَعَ التَّعَارُضُ لَزِمَ الْاِشْتِبَاهُ فِيْ سُؤْرِهَا؛ لِأَنَّهُ
اپنے فربہ مال (گدھوں) میں سے کھالو۔ پس آپ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے اُن گدھوں کا گوشت کھانے کو مُباح قرار دیا، پس جب گدھوں کے گوشت میں تعارض واقع ہوا تو (اِس کے نتیجے میں) گدھوں کے جوٹھے میں اِشتباہ پیدا ہو گیا، اِس لئے کہ
مُتَوَلِّدٌ مِّنْهَا. وَأَيْضًا رَوٰى جَابِرٌ رضي الله عنه أَنَّهُ عليه السلام سُئِلَ: أَنَتَوَضَّأُ بِمَاءٍ هُوَ فُضَالَةُ الْحُمُرِ؟ قَالَ: «نَعَمْ».
لعاب گوشت سے پیدا ہوتا ہے۔ اور حضرت جابر رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ نے بھی حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم سے نقل کیا ہے کہ نبی کریم صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم سے سوال کیا گیا: کیا ہم ایسے پانی سے وضو کرسکتے ہیں جو گدھوں کا بچا ہوا ہو؟ آپ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے فرمایا: جی ہاں! (کر سکتے ہیں)
وَرَوٰى أَنَسٌ رضي الله عنه أَنَّهُ عليه السلام نَهٰى عَنِ الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ وَقَالَ: «إِنَّهَا رِجْسٌ». وَهٰذَا يَدُلُّ عَلٰى نَجَاسَةِ سُؤْرِهَا.
اور حضرت انس رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ نے روایت نقل کی ہے کہ نبی کریم صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے گھریلو گدھوں سے منع کیا اور فرمایا: وہ گندگی ہے۔ اور یہ اُس کے جوٹھے کے نجس ہونے پر دلالت کرتا ہے،

وَالْقِيَاسَانِ أَيْضًا مُتَعَارِضَانِ؛ لِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُ إِلْحَاقُهُ بِالْعَرَقِ لِيَكُوْنَ طَاهِرًا؛ لِقِلَّةِ الضَّرُوْرَةِ فِيْهِ
اور اسی طرح دو قیاسوں میں بھی تعارض ہو سکتا ہے، اِس لئے کہ گدھے کے جوٹھے کو (اُس کے) پسینے کے ساتھ لاحق کرنا ممکن نہیں کہ (اِس کے نتیجے میں) جوٹھا پاک ہو جائے، اِس لئے کہ جوٹھے میں ضرورت کم درجہ کی پائی جاتی ہے
وكَثْرَتِهَا فِي الْعَرَقِ، وَلَا يُمْكِنَ إِلْحَاقُهُ بِاللَّبَنِ لِيَكُوْنَ نَجَسًا بِجَامِعِ التَّوَلُّدِ مِنَ اللَّحْمِ؛ لِوُجُوْدِ
اور پسینہ میں کثرت سے پائی جاتی ہے۔ اور گدھے کے جوٹھے کو دودھ کے ساتھ لاحق کرنا ممکن نہیں کہ (اِس کے نتیجے) میں جوٹھا نجس ہو جائے علّتِ جامعہ "تولّد من اللحم" کی وجہ سے۔ اِس لئے کہ
الضَّرُوْرَةِ فِي السُّؤْرِ دُوْنَ اللَّبَنِ، وَكَذَا لَا يُمْكِنُ إِلْحَاقُهُ بِسُؤْرِ الْكَلْبِ لِيَكُوْنَ نَجَسًا لِكَوْنِ
جوٹھے میں ضرورت پائی جاتی ہے، دودھ میں نہیں۔ اِسی طرح گدھے کے جوٹھے کو کتے کے جوٹھے کے ساتھ لاحق کرنا ممکن نہیں کہ (اس کے نتیجے میں) جوٹھا نجس ہو جائے، اِس لئے کہ
الضَّرُوْرَةِ فِي الْحِمَارِ دُوْنَ الْكَلْبِ، وَكَذَا لَا يُمْكِنُ إِلْحَاقُهُ بِسُؤْرِ الْهِرَّةِ لِيَكُوْنَ طَاهِرًا لِوُجُوْدِ الضَّرُوْرَةِ
گدھے میں ضرورت پائی جاتی ہے، کتے میں نہیں۔ اور اسی طرح گدھے کے جوٹھے کو بلّی کے جوٹھے کے ساتھ لاحق کرنا ممکن نہیں کہ (اس کے نتیجے میں) جوٹھا پاک ہو جائے، اِس لئے کہ بلّی میں ضرورت
فِي الْهِرَّةِ أَكْثَرَ مِمَّا يَكُوْنُ فِي الْحِمَارِ. فَلَمَّا تَعَارَضَ هٰذَا كُلُّهُ، وَانسَدَّ بَابُ التَّرْجِيْحِ وَجَبَ تَقْرِيْرُ كُلِّ
اُس سے زیادہ پائی جاتی ہے جو گدھے میں ہوتی ہے۔ پس جب یہ سب کے سب متعارض ہو گئے اور ترجیح کا دروازہ بند ہو گیا
وَاحِدٍ مِّنَ الْمُتَوَضِّئِ وَالْمَاءِ عَلٰى أَصْلِهِ، فَقِيْلَ: إِنَّ الْمَاءَ عُرِفَ طَاهِرًا فِي الْأَصْلِ، فَلَا يَتَنَجَّسُ بِهِ
تو مُتوضّی اور پانی دونوں میں سے ہر ایک کو اپنی اصل پر باقی رکھنا ضروری ہے۔ پس کہا گیا ہے کہ پانی کو اصل میں پاک جانا گیا ہے پس اِس کی وجہ سے وہ (متوضی) نجس نہیں ہو گا
مَا كَانَ طَاهِرًا، فَوَجَبَ اسْتِعْمَالُ الطَّاهِرِ وَالتَّوَضُّؤُ بِهِ، وَالْآدَمِيُّ لَمَّا كَانَ فِي الْأَصْلِ مُحْدِثًا بَقِيَ
جو پاک تھا، پس (مُحدِث یعنی جس کا وضو نہیں ہے اُس پر) پاک پانی کو اِستعمال کرنا اور اُس سے وضو کرنا واجب ہو گا، اور اِنسان جبکہ اصل میں مُحدِث ہے تو وہ اسی طرح باقی رہے گا۔
كَذٰلِكَ، وَلَمْ يَزَلْ بِهِ الْحَدَثُ لِلتَّعَارُضِ، فَوَجَبَ ضَمُّ التَّيَمُّمِ إِلَيْهِ. وَلَا يُقَالُ: إِنَّ الْمَاءَ كَانَ فِي الْأَصْلِ
اور تعارض کی وجہ سے اس (سؤر الحمار) کے ذریعہ حدَث زائل نہ ہو گا، لہٰذا تیمّم کو اُس کے ساتھ ملانا ضروری ہو گا۔ اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ پانی اپنی اصل میں

مُطَهِّرًا فَمَا الْاِحْتِيَاجُ إِلٰى ضَمِّ التَّيَمُّمِ؟ لِأَنَّا نَقُوْلُ: لَوْ أَبْقَيْنَا الْمَاءَ مُطَهِّرًا لَفَاتَ أَصْلُ الْآدَمِيِّ وَهُوَ

پاک کرنے والا ہے تو تیمّم کو ملانے کی کیا ضرورت ہے؟ اِس لئے کہ ہم جواب میں یہ کہیں گے کہ ہم اگر پانی کو مُطہّر کی حیثیت سے باقی رکھیں گے تو اِنسان کی اصل فوت ہو جائے گی اور وہ

الْمُحْدِثُ، فَلَمْ يَكُنْ تَقْرِيْرُ الْأُصُوْلِ، بَلْ تَقْرِيْرُ الْمَاءِ فَقَطْ. وَلَا يُقَالُ: إِنَّ الْمُبِيْحَ وَالْمُحَرِّمَ إِذَا تَعَارَضَا

ناپاک ہونا ہے لہٰذا تقریر اصول حاصل نہ ہو سکے گا بلکہ صرف تقریر ماء (پانی کو اپنی اصل پر رکھنا) حاصل ہو گا۔ اور کوئی یہ نہ کہے کہ جب مُبیح اور محرم میں تعارض ہو جائے

تَرَجَّحَ الْمُحَرِّمُ، فَيَجِبُ أَنْ يَّتَرَجَّحَ الْمُحَرِّمُ. وَلَا يُفْضِي إِلَى الشَّكِّ؛ لِأَنَّا نَقُوْلُ: إِنَّ هٰذَا التَّرْجِيْحَ كَانَ

تو محرم کو ترجیح دینا لازم ہے لہٰذا احرام کرنے والی دلیل راجح ہو گی اور اس صورت میں شک کی طرف جانا بھی لازم نہ آئے گا، اِس لئے کہ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ ترجیح احتیاط کی وجہ سے ہوتی ہے

لِلْاِحْتِيَاطِ، وَالْاِحْتِيَاطُ هٰهُنَا فِي جَعْلِهٖ مَشْكُوْكًا لِيَتَوَضَّأَ بِهٖ وَيَتَيَمَّمَ. وَسُمِّيَ أَيْ سُؤْرُ الْحِمَارِ

اور احتیاط یہاں پانی کو مشکوک بنانے میں ہے تاکہ اُس سے وضو اور تیمّم (دونوں) کیا جا سکے۔ اور سؤر الحمار کا نام اِسی وجہ سے

مَشْكُوْكًا لِهٰذَا، أَيْ لِأَجْلِ التَّعَارُضِ، لَا أَنْ يُّعْنَى بِهِ الْجَهْلُ، أَيْ لَا يُعْنَى بِهٖ أَنَّ حُكْمَهٗ مَجْهُوْلٌ،

مشکوک رکھا گیا ہے یعنی تعارض کی وجہ سے، اِس سے جہل مراد نہیں ہے، یعنی اِس سے یہ مراد نہیں ہے کہ اس کا حکم مجہول ہے

لِيَكُوْنَ مِنْ قَبِيْلِ «لَا أَدْرِيْ»، بَلْ حُكْمُهٗ مَعْلُوْمٌ، وَهُوَ وُجُوْبُ التَّوَضُّؤِ وَضَمُّ التَّيَمُّمِ إِلَيْهِ.

کہ (اِس کے نتیجے میں) یہ "لَا أَدْرِيْ" کی قبیل سے ہو جائے، بلکہ اس کا حکم معلوم ہے اور وہ وضو اور اُس کے ساتھ تیمّم کے ملانے کا واجب ہونا ہے۔

انتالیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی مگر اس سے پہلے ایک تمہیدی بات ملاحظہ فرمالیں۔

تمہیدی بات — تقریر اصول کی لغوی اور اصطلاحی تعریف

تقریر اصول کا لغوی معنی: چیزوں کو اپنی اصل حالت میں پختہ کر دینا۔

تقریر اصول کی اصطلاحی تعریف: حکم کو اپنی اصل حالت میں باقی رکھنا۔

اب یہاں سے آج کے درس کی دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: تقریر اصول کی وضاحت اور مثال

دوسری بات: سؤر حمار سے متعلق دو اعتراضات اور ان کے جوابات

پہلی بات تقریر اصول کی وضاحت اور مثال

وضاحت: جب ترجیح کی کوئی صورت نہ ہو یعنی جب سنت میں بھی تعارض ہو اور اقوالِ صحابہ اور قیاس میں بھی تعارض ہو اور قیاس کے بعد کوئی دلیل بھی نہ ہو تو ایسی صورت میں ہر چیز کو اس کے اصل پر برقرار رکھنا لازم ہے، اِس عمل کو "تقریر اصول" کہتے ہیں۔

مثال: سؤر حمار (گدھے کا جھوٹا) اس کے بارے میں احادیث، اقوال صحابہ اور قیاس میں تعارض ہونے کی وجہ سے تقریر اصول پر عمل کیا جائے گا۔ جس کی تفصیل درجہ ذیل ہے۔

تعارضِ احادیث: گدھے کے گوشت کی حِلّت و حُرمت میں بھی اور اُس کے سؤر (جھوٹے) کے پاک یا ناپاک ہونے کے بارے میں بھی حدیثوں میں تعارض ہے۔

گدھے کے گوشت کے حلت و حرمت میں تعارض احادیث

متعدد احادیث میں یہ مضمون وارد ہے کہ نبی کریم ﷺ نے غزوہ خیبر کے دن گھریلو گدھوں کے گوشت سے منع فرمادیا تھا اور اُن ہانڈیوں کو اُلٹنے کا حکم فرمادیا تھا جن میں گدھوں کا گوشت پکایا جارہا تھا۔

جب کہ دوسری طرف ایک حدیث غالب بن فہر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے نبی کریم ﷺ سے جب یہ دریافت کیا کہ میرے پاس کھانے کے لئے سوائے گدھوں کے کچھ نہیں بچا تو آپ ﷺ نے اُنہیں گدھوں کا گوشت کھانے کی اجازت مرحمت فرمائی۔ پس گوشت کے بارے میں حرمت اور حلّت دونوں طرح کی روایت پائی گئی۔

گدھے کے جھوٹے کے پاک اور ناپاک ہونے سے متعلق تعارض احادیث

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ سے جب گدھوں کے جھوٹے سے وضو کرنے کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جی ہاں! کرسکتے ہو۔

جب کہ دوسری طرف حضرت انس رضی اللہ عنہ یہ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے حُمُرِ اہلیہ کے گوشت سے منع کرتے ہوئے اُسے "رِجس" یعنی گندگی قرار دیا۔ اِس سے نجس ہونا معلوم ہوتا ہے۔ پس گدھے کے جھوٹے کے بارے میں دونوں طرح کی روایت ہیں۔

تعارضِ اقوالِ صحابہ رضی اللہ عنہم: سؤرِ حمار کے پاک یا ناپاک ہونے کے بارے میں حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال بھی مختلف ہیں۔

- حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سؤرِ حمار سے وضو کرنے کو مکروہ سمجھتے تھے اور فرماتے تھے کہ یہ "رِجس" گندگی ہے۔
- جب کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا کہنا یہ تھا کہ اس کا جھوٹا پاک ہے، اُس سے وضو کیا جاسکتا ہے۔

تعارضِ قیاس: گدھے کے جھوٹے کے بارے میں وجوہِ قیاس بھی متعارض ہیں، کیونکہ قیاس کی بعض وجوہ سے اِس کا پاک اور بعض سے اِس کا ناپاک ہونا معلوم ہوتا ہے۔

تعارض قیاس کی پہلی صورت: یہ ہے کہ سؤرِ حمار کو حمار کے پسینے کے ساتھ لاحق کیا جائے، کیونکہ دونوں ہی میں اختلاط اور رکوب وغیرہ کی ضرورت پائی جاتی ہے، پس ضرورۃً جیسے پسینہ پاک ہے، جھوٹا بھی پاک ہونا چاہیئے۔

یہ ممکن نہیں کیونکہ پسینے میں اختلاط اور رکوب وغیرہ کے اعتبار سے زیادہ ضرورت ہے جب کہ جھوٹے میں ضرورت کم درجے کی ہے لہٰذا جھوٹے کو پسینے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

تعارض قیاس کی دوسری صورت: یہ ہے کہ سؤر الحمار کو حمار کے دودھ کے ساتھ لاحق کیا جائے، کیونکہ لُعاب اور دودھ دونوں ہی گوشت سے پیدا ہوتے ہیں اور گوشت کے حرام ہونے کی وجہ سے جیسے دودھ نجس ہے اِسی طرح جھوٹا بھی نجس ہونا چاہیئے۔

یہ ممکن نہیں کیونکہ دودھ میں بالکل ضرورت نہیں پائی جاتی جب کہ ساتھ رہنے اور گھروں میں بندھا ہوا ہونے اور سواری اور مال برداری وغیرہ کی وجہ سے اُس کے جھوٹے میں ضرورت (اگرچہ پسینہ کے مقابلے میں کم ہی ہو، لیکن) پائی جاتی ہے، لہٰذا اس کو دودھ پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

تعارض قیاس کی تیسری صورت: یہ ہے کہ سؤر الحمار کو سؤر الکلب یعنی کتے کے جھوٹے کے ساتھ لاحق کریں، کیونکہ دونوں ہی کا گوشت حرام ہے، لہٰذا جیسے کتے کا جھوٹا ناپاک ہے، اِسی طرح حمار کا جھوٹا بھی ناپاک ہونا چاہیئے۔

یہ ممکن نہیں کیونکہ گدھے کو ساتھ رکھنے، گھروں میں باندھنے اور سواری و مال برداری وغیرہ میں ضرورت پائی جاتی ہے جب کہ کتے کو تو اپنے سے دور رکھنے کی تعلیم دی گئی ہے، گھروں میں رکھنے کی (سوائے مستثنیٰ صورتوں کے) ممانعت کی گئی ہے، لہٰذا سؤر الکلب کو سؤر الحمار پر قیاس کیسے کرسکتے ہیں۔

تعارض قیاس کی چوتھی صورت: یہ ہے کہ سؤر حمار کو سؤر الہرّۃ یعنی بلی کے جھوٹے کے ساتھ لاحق کریں، کیونکہ دونوں ہی گھروں میں رہنے والے جانور ہیں، اور اُن کے ساتھ لوگوں کا اختلاط رہتا ہے، لہٰذا جیسے بلی کا جھوٹا پاک ہے اِسی طرح گدھے کا جھوٹا بھی پاک ہونا چاہیئے۔

یہ ممکن نہیں کیونکہ بلی ایسا جانور ہے جس میں ضرورت زیادہ پائی جاتی ہے جب کہ حمار میں ضرورت کم درجہ کی ہے پس گدھے سے پانی کو بچانا ممکن ہے جب کہ بلی سے بچانا ممکن نہیں لہٰذا سؤر حمار کو سؤر ہرّہ پر بھی قیاس نہیں کرسکتے۔

پس جب قیاس بھی متعارض ہیں اور ترجیح کی کوئی صورت ممکن نہیں تو تقریر اصول پر عمل کیا جائے گا کہ ہر ایک کو اپنی اصل پر باقی رکھا جائے گا، چنانچہ سؤر حمار سے وضو کرنے کی صورت میں متوضی اور پانی دونوں کو اپنی اصل حالت میں رکھا جائے گا، یعنی متوضی مُحدِث ہی رہے گا، اُس کا حدَث زائل نہ ہوگا اور پانی طاہر ہی رہے گا، نجس نہ ہوگا۔

لیکن چونکہ وضو کرنے والا پہلے محدث تھا تو وہ بے وضو ہی رہے گا، اس پانی سے پاک نہ ہوگا؛ لہٰذا اس پانی سے وضو بھی کرے کہ پاک پانی موجود ہے اور اس کے ساتھ تیمم کرنا بھی واجب ہوگا کیونکہ پانی سے تو طہارت حاصل نہیں ہوئی۔ البتہ وضو اور تیمم میں کوئی شرط نہیں جسے چاہے پہلے کرے اور جسے چاہے بعد میں کرے۔

دوسری بات سؤر حمار سے متعلق دو اعتراضات اور ان کے جوابات

پہلا اعتراض: پانی تو اصل میں مطہِّر تھا لہٰذا اسے مطہِّر ہی سمجھا جائے۔ پس اِس اصول کی بنیاد پر سؤر حمار کو بھی مطہِّر ہونا چاہیئے تھا، کیونکہ پانی اپنی اصل کے مطابق ''مطہّر'' پاک کرنے والا ہے، لہٰذا اُس کو اصل کے مطابق چھوڑ دیا جائے تو وہ مطہّر بنے گا، **جب مطہّر ہے تو پھر وضو کے ساتھ تیمم ملانے کی کیا ضرورت ہے؟**

جواب: یہ ہے کہ اگر ہم پانی کو ''مطہّر'' مانیں تو انسان کی اصل حالت یعنی محدث ہونا باقی نہیں رہتا، کیونکہ سؤر الحمار کے مطہّر ماننے کی صورت میں محدث پاک ہو جائے گا، حالاں کہ تقریر الاُصول کا تقاضا ہے کہ اُس کو بھی محدث باقی رکھا جائے، تاکہ پانی اور محدث دونوں کی اصل حالت برقرار رہے۔ اِسی کو شارح رحمہ اللہ نے یوں تعبیر کیا ہے کہ اِس سے تقریر الاُصول پر عمل نہیں ہوگا بلکہ یہ تو تقریر الماء ہو جائے گا، یعنی صرف پانی کو اصل پر باقی رکھا گیا ہے۔ لہٰذا سؤر حمار سے وضو کے ساتھ احتیاط کے طور پر تیمم کا بھی حکم دیا گیا۔

دوسرا اعتراض: فقہی ضابطہ ہے کہ جب مُبیح اور مُحرِّم یعنی دلیلِ حلت اور دلیلِ حُرمت کا تعارض ہو جائے تو محرِّم کو ترجیح دی جاتی ہے اور وہ چیز حرام قرار پاتی ہے، پس اِس اصول کی روشنی میں سؤر حمار میں بھی تعارضِ ادلّہ کی صورت میں دلیلِ حرمت کو ترجیح دینی چاہیئے اور اُس کے مشکوک ہونے کا نہیں، ناپاک ہونے کا حکم لگانا چاہیئے تھا۔

جواب: فقہی ضابطہ میں مُحرِّم کو مُبیح پر جو ترجیح دی جاتی ہے وہ احتیاط کی بناء پر دی جاتی ہے اور یہاں سؤر حمار میں احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ اِس کو مشکوک قرار دیا جائے تاکہ اُس میں وضو اور تیمم کو جمع کیا جاسکے، ورنہ اگر اُس کو حرام قرار دے دیا جائے تو ایک تو اُس میں احتیاط کا پہلو ختم ہو جائے گا، کیونکہ پھر وضو اور تیمم کو جمع کرنے کا حکم نہیں رہے گا اور دوسرا یہ کہ جب وہ پانی ناپاک ہو جائے گا تو جس چیز پر وہ لگے گا وہ چیز بھی ناپاک ہو جائے گی، حالانکہ حمار گھروں میں باندھا جانے والا جانور ہے اور سواری وبار برداری وغیرہ میں اُس کے ساتھ بکثرت اختلاط رہتا ہے، پس اُس کے جھوٹے کو ناپاک قرار دینے میں حرج لازم آئے گا۔

اَلدَّرْسُ الأربعون

وَأَمَّا إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضِ بَيْنَ الْقِيَاسَيْنِ، فَلَمْ يَسْقُطَا بِالتَّعَارُضِ لِيَجِبَ الْعَمَلُ بِالْحَالِ؛ لِأَنَّهُ لَمْ
اور جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو دونوں ساقط نہ ہوں گے کہ (جس کے نتیجے میں) عمل بالحال لازم ہو، اِس لئے
يُوْجَدْ بَعْدَ الْقِيَاسِ دَلِيْلٌ يُصَارُ إِلَيْه إِلَّا الْعَمَلُ بِالْحَالِ، وَهُوَ لَيْسَ بِحُجَّةٍ عِنْدَنَا، وَإِنَّمَا يُصَارُ إِلَيْهِ
کہ قیاس کے بعد سوائے عمل بالحال کے کوئی ایسی دلیل نہیں پائی جاتی جس کی طرف رجوع کیا جائے، اور عمل بالحال ہمارے نزدیک حُجّت نہیں، اور سؤر الحمار کے مسئلے میں عمل بالحال کی طرف
فِيْ سُؤْرِ الْحِمَارِ لِلضَّرُوْرَةِ، بَلْ يَعْمَلُ الْمُجْتَهِدُ بِأَيِّهِمَا شَاءَ بِشَهادَةِ قَلْبِه، يَعْنِي بِتَحَرِّيْ قَلْبِهِ إِلٰى
ضرورت کی وجہ سے رجوع کیا جاتا ہے، بلکہ مجتہد دونوں میں سے جس پر چاہے اپنے قلب کی گواہی کے ذریعہ عمل کر سکتا ہے، یعنی دونوں قیاسوں میں سے ایک قیاس کی طرف
أَحَدِ الْقِيَاسَيْنِ الَّذِيْ اطْمَأَنَّ إِلَيْه بِنُوْرِ الْفِرَاسَةِ الَّتِيْ أَعْطَاهَا اللهُ لِكُلِّ مُؤْمِنٍ، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ
اپنے دل کی تحرّی کے ذریعہ، جس کی جانب دل اُس نورِ فراست کے ذریعہ مطمئن ہو گیا ہو جو اللہ تعالیٰ نے ہر مؤمن کو عطاء کیا ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک
لَا تُشْتَرَطُ شَهادَةُ الْقَلْبِ، وَلِهٰذَا كَانَ لَهُ فِي كُلِّ مَسْأَلَةٍ قَوْلَانِ أَوْ أَكْثَرَ فِيْ زَمَانٍ وَّاحِدٍ، بِخِلَافِ
دل کی گواہی شرط نہیں ہے، اور اِسی وجہ سے ہر مسئلہ میں اُن کے ایک ہی زمانے میں دو یا اس سے بھی زیادہ قول ہیں،
أَئِمَّتِنَا فَإِنَّهُ مَا تُرْوٰى عَنْهُمْ رِوَايَتَانِ فِي مَسْأَلَةٍ إِلَّا بِحَسْبِ الزَّمَانَيْنِ، وَلٰكِنْ لَّمْ يُعْرَفِ التَّأْرِيْخُ
بخلاف ہمارے ائمہ کے کہ اُن سے کسی مسئلہ میں دو روایتیں نقل نہیں کی گئیں مگر دو زمانوں کے اعتبار سے، لیکن چونکہ تاریخ معروف نہیں ہوتی کہ (اُس کی مدد سے)
لِيُعْمَلَ بِالْأَخِيْرِ فَقَطْ، فَلِهٰذَا دَارَ الْفَتْوٰى بَيْنَهُمَا، هٰكَذَا قِيْلَ.
صرف آخری قول پر عمل کریں پس اِسی وجہ سے فتویٰ اُن دونوں کے درمیان دائر ہو گیا، اِسی طرح کہا گیا ہے۔

چالیسواں درس

آج کے درس میں ایک بات ذکر کی جائے گی۔

دو قیاسوں کے درمیان تعارض کی وضاحت:

وضاحت: یہ ہے کہ اگر دو قیاسوں میں سے کسی کو قوی ہونے کی وجہ سے ترجیح دی جا سکتی ہے تو اُسی کو ترجیح

دیں گے، اور اگر ترجیح ممکن نہ ہو تو مجتہد اپنے اجتہاد اور تحرّی کے ذریعہ دونوں میں سے کسی قیاس کو اختیار کرے گا۔ یعنی مجتہد دونوں قیاسوں میں غور کرے اور جس قیاس پر اُس کا دل اللہ تعالیٰ کے عطاء کردہ نورِ فراست کے ذریعہ مطمئن ہو جائے اُسی کو اختیار کرلے۔

واضح رہے کہ دو قیاسوں کے درمیان تعارض کی صورت میں دونوں قیاس کو ساقط کرکے عمل بالحال جس کو اِستصحاب الحال بھی کہتے ہیں یعنی اپنی حالت پر چھوڑ دینا، اُس کو اختیار نہیں کیا جاتا، اِس لئے کہ عمل بالحال ہمارے نزدیک حجت نہیں، اور "سؤرِ حمار" کے مسئلہ میں ضرورت کے تحت عمل بالحال کو اختیار کیا گیا ہے، کما مرّ سابقاً بالتفصیل۔

کیا شہادتِ قلب ضروری ہے؟

مجتہد کے لئے دو قیاسوں کے تعارض کی صورت میں کسی ایک قیاس کو اختیار کرتے ہوئے کیا شہادتِ قلب یعنی تحرّی کرنا ضروری ہے یا نہیں، اِس میں اختلاف ہے:

- احناف کے نزدیک: شہادتِ قلب ضروری ہے، بغیر تحرّی کے اختیار کرنا درست نہیں۔
- شوافع کے نزدیک: شہادتِ قلب ضروری نہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ بغیر تحرّی کے بھی کسی ایک کو اختیار کیا جاسکتا ہے، اِسی لئے اُن کے نزدیک ہر ایسے مسئلہ میں ایک ہی زمانہ میں دو یا اِس سے بھی زیادہ قول نقل کیے گئے ہیں۔ جب کہ احناف کے نزدیک ایسے مسائل کے اندر شہادتِ قلب اور تحرّی ضروری ہے؛ اِس لئے کسی مسئلہ میں احناف کے نزدیک دو قول نہیں پائے جاتے اور جن مسائل میں ایک سے زیادہ اقوال منقول ہیں اُن کی وجہ یہ ہے کہ وہ دو مختلف زمانوں کے اعتبار سے ذکر کیے گئے ہیں، لیکن جب اُن کا وقت معلوم نہیں ہوتا تاکہ آخری قول کو اختیار کیا جاسکے تو دونوں ہی قول قابلِ اختیار ہو جاتے ہیں اور فتویٰ دونوں کے درمیان دائر ہو جاتا ہے۔

اَلدَّرْسُ الحادي والأربعون

وَلَمَّا كَانَ هٰذَا بَيَانُ الْمُعَارَضَةِ الْحَقِيْقِيَّةِ الَّتِيْ حُكْمُهَا التَّسَاقُطُ، فَالْآنَ شَرَعَ فِي بَيَانِ مُعَارَضَةٍ
اور جب یہ معارضہ حقیقیہ (کا بیان) ہو چکا جس کا حکم تساقط (دونوں حکموں کا ساقط ہو جانا) ہے تو اب مصنّف رحمہ اللہ معارضہ
صُوْرِيَّةٍ حُكْمُهَا التَّرْجِيْحُ أَوِ التَّوْفِيْقُ، فَقَالَ: وَالْمَخْلَصُ عَنِ الْمُعَارَضَةِ إِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ مِنْ قِبَلِ
صوریہ میں شروع ہو رہے ہیں جس کا حکم ترجیح یا توفیق ہے، چنانچہ فرمایا: معارضہ سے خلاصی پانا یا تو وہ حُجّت کی طرف سے ہوگا،
الْحُجَّةِ بِأَنْ لَّمْ يَعْتَدِلَا، بِأَنْ كَانَ أَحَدُهُمَا مَشْهُوْرًا وَالْآخَرُ آحَادًا أَوْ يَكُوْنُ أَحَدُهُمَا نَصًّا وَالْآخَرُ
اِس طرح کہ وہ دونوں برابر نہ ہوں، بایں طور کہ اُن میں سے ایک مشہور اور دوسرا آحاد میں سے ہو، یا اُن میں سے ایک نصّ اور دوسرا

ظاهرًا، فَيَتَرَجَّحُ الْأَعْلٰى عَلَى الْأَدْنٰى، وَقَدْ مَرَّ مِثَالُهُ غَيْرَ مَرَّةٍ. أَوْ مِنْ قِبَلِ الْحُكْمِ بِأَنْ يَكُوْنَ
ظاہر ہو، پس اعلیٰ راجح ہو جائے ادنیٰ پر، اور اس کی مثالیں ایک سے زائد مرتبہ گذر چکی ہیں۔ یا حکم کی جانب سے ہو گا،
أَحَدُهُمَا حُكْمَ الدُّنْيَا وَالْآخَرُ حُكْمَ الْعُقْبٰى، كَآيَتَيِ الْيَمِيْنِ فِيْ سُوْرَةِ الْبَقَرَةِ وَالْمَائِدَةِ؛
اِس طور پر کہ اُن میں سے ایک دنیا کا حکم ہو اور دوسرا عقبیٰ کا ہو، جیسا کہ سورۃ البقرۃ اور سورۃ المائدہ میں یمین کی دو آیتیں،
فَإِنَّهُ تَعَالٰى قَالَ فِيْ سُوْرَةِ الْبَقَرَةِ: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ
اِس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے سورۃ البقرۃ میں اِرشاد فرمایا: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ
وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ﴾، فَقَوْلُهُ: «بِمَا كَسَبَتْ» شَامِلٌ لِلْغَمُوْسِ وَالْمُنْعَقِدَةِ
وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ﴾ پس اللہ تعالیٰ کا قول "بِمَا كَسَبَتْ" یمینِ غموس اور منعقدہ دونوں کو
جَمِيْعًا، فَيُفْهَمُ أَنَّ فِي الْغَمُوْسِ مُؤَاخَذَةٌ. وَقَالَ فِي سُوْرَةِ الْمَائِدَةِ: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي
ایک ساتھ شامل ہے، پس اس سے یہ سمجھ آتا ہے کہ یمینِ غموس میں مؤاخذہ ہے۔ اور سورۃ المائدۃ میں اِرشاد فرمایا: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي
أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾؛ فَإِنَّ الْمُرَادَ بـ«مَا عَقَّدْتُمْ» الْمُنْعَقِدَةُ فَقَطْ،
أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾، "بِمَا عَقَّدْتُمُ" سے مراد صرف یمینِ منعقدہ ہے۔
وَالْغَمُوْسُ هٰهُنَا دَاخِلٌ فِي اللَّغْوِ، فَيُفْهَمُ أَنْ لَا مُؤَاخَذَةَ فِي الْغَمُوْسِ، فَلَمَّا تَعَارَضَتِ الْآيَتَانِ فِيْ
اور یمینِ غموس یہاں لغو میں داخل ہے، پس اس سے یہ سمجھ آتا ہے غموس میں مؤاخذہ نہیں، پس جب دونوں آیتیں
حَقِّ الْغَمُوْسِ حَمَلْنَا آيَةَ الْبَقَرَةِ عَلَى الْمُؤَاخَذَةِ الْأُخْرَوِيَّةِ، وَآيَةَ الْمَائِدَةِ عَلَى الْمُؤَاخَذَةِ
غموس کے حق میں متعارض ہو گئیں تو ہم نے سورۃ البقرۃ کی آیت کو مؤاخذہ اُخرویہ پر اور سورۃ المائدۃ کی آیت کو مؤاخذہ دنیویہ
الدُّنْيَوِيَّةِ، فَعُلِمَ أَنَّ فِي الْغَمُوْسِ مُؤَاخَذَةٌ أُخْرَوِيَّةٌ وَهِيَ الْإِثْمُ، لَا مُؤَاخَذَةٌ دُنْيَوِيَّةٌ وَهِيَ الْكَفَّارَةُ،
پر محمول کر دیا، پس معلوم ہوا کہ یمینِ غموس میں مؤاخذۂ اُخرویہ ہے اور وہ گناہ ہے، مؤاخذۂ دنیویہ نہیں اور وہ کفّارہ ہے،
وَقَدْ حَرَّرْتُ فِيْمَا سَبَقَ بِأَطْوَلَ مِنْ هٰذَا.
اور میں ماقبل (حقیقت و مجاز کی بحث) میں اس سے زیادہ طویل لکھ چکا ہوں۔

اکتالیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی مگر اس سے پہلے چند تمہیدی باتیں ملاحظہ فرمالیں۔

تمہیدی باتیں

پہلی بات: اب تک معارضہ حقیقیہ کو بیان کیا گیا تھا جس کا حکم "تساقط" یعنی دونوں دلیلوں کا ساقط ہو جانا ہے، اب یہاں سے معارضہ صوریہ کو شروع کیا جارہا ہے، اور اس کا حکم "ترجیح اور توفیق" یعنی دو حکموں کے درمیان تطبیق دینا یا اُن میں سے کسی ایک کو قوی ہونے کی وجہ سے راجح قرار دیتے ہوئے اختیار کرنا ہے۔ معارضہ صوریہ کی تعریف گزر چکی ہے یعنی جس میں حقیقۃً تعارض نہ ہو، لیکن صورت کے اعتبار سے دو دلیلوں میں تعارض نظر آتا ہو۔

دوسری بات معارضہ صوریہ کی پانچ صورتیں

مصنف رحمہ اللہ نے اِس کی پانچ صورتیں ذکر کی ہیں۔

۱. دو دلیلوں کا حجت کے اعتبار سے برابر نہ ہونا۔

۲. دو دلیلوں کا حکم کے اعتبار سے برابر نہ ہونا۔

۳. دو دلیلوں کا حالت کے اعتبار سے برابر نہ ہونا۔

۴. دو دلیلوں کا زمانے کے اعتبار سے صراحۃً برابر نہ ہونا۔

۵. دو دلیلوں کا زمانے کے اعتبار سے دلالۃً برابر نہ ہونا۔

تیسری بات: یمین کی تین قسمیں ہیں: (۱) غموس (۲) لغو (۳) منعقدہ۔

غموس: جان بوجھ کر ماضی یا حال میں کسی کام کے اِثبات یا نفی کی جھوٹی قسم کھانا "یمینِ غموس" کہلاتا ہے۔

لغو: غلطی سے ماضی یا حال میں کسی کام کے ہونے یا نہ ہونے کی جھوٹی قسم کھانا "یمینِ لغو" کہلاتا ہے۔

منعقدہ: مستقبل میں کسی کام کی نفی یا اثبات میں قسم کھانا "یمینِ منعقدہ" کہلاتا ہے۔

اب یہاں سے آج کے درس کی دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: معارضہ صوریہ کی پہلی صورت کی وضاحت

دوسری بات: معارضہ صوریہ کی دوسری صورت کی وضاحت اور مثال

پہلی بات — معارضہ صوریہ کی پہلی صورت کی وضاحت

وضاحت: یہ ہے کہ دو دلیلوں کا حجت کے اعتبار سے برابر نہ ہونا۔ حجت کے اعتبار سے برابر نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اُن میں قوی اور ضعیف ہونے کا فرق ہو، بایں طور کہ ایک مشہور ہو اور دوسری خبر آحاد میں سے ہو یا ایک نص ہو اور دوسری ظاہر ہو تو اعلیٰ کو ادنٰی پر ترجیح دی جائے۔ جیسے خبر مشہور کو خبر واحد پر ترجیح دیں گے اور اسی طرح ظاہر کو نص پر ترجیح دیں گے جس کی تفصیل اور مثالیں کتاب اللہ کی بحث میں گذر چکی ہیں۔

دوسری بات — معارضہ صوریہ کی دوسری صورت کی وضاحت اور مثال

وضاحت: یہ ہے کہ دو دلیلوں کا حکم کے اعتبار سے برابر نہ ہونا۔ حکم کے اعتبار سے برابر نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں دلیلوں میں سے ایک کا تعلّق دنیا کے حکم سے ہو اور دوسری دلیل کا تعلّق آخرت کے حکم سے ہو۔

مثال: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾
﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾

تعارض: پہلی آیت میں "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ" سے معلوم ہوتا ہے کہ یمینِ لغو میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے مؤاخذہ نہیں، جب کہ اِس کے مقابلے میں کہا گیا کہ "بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ" یعنی دل کے کسب میں مؤاخذہ ہے اور اس میں یمینِ غموس اور یمین منعقدہ شامل ہے، کیونکہ ان دونوں میں دل کا کسب شامل ہوتا ہے، لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ یمینِ غموس میں مؤاخذہ ہے۔

دوسری آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ یمینِ غموس میں مؤاخذہ نہیں اور وہ اس طرح کہ دوسری آیت میں "بِمَا عَقَّدْتُمْ" سے مراد صرف یمین منعقدہ ہے اور اس میں یمین غموس شامل نہیں، اور جب یمینِ غموس منعقدہ میں شامل نہیں تو لازماً یمینِ لغو میں شامل ہوگی کیونکہ منعقدہ کے تقابل میں اسی کو پیش کیا گیا ہے۔ تو گویا کہ اِس دوسری آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یمینِ غموس میں مؤاخذہ نہیں ہے۔

رفعِ تعارض: پہلی آیت سے "یمینِ غموس" کے بارے میں مؤاخذہ ثابت ہوتا ہے، جب کہ دوسری آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مؤاخذہ نہیں۔ پس جب دونوں آیتیں متعارض ہیں تو ہم نے سورۃ البقرۃ کی آیت کو "اُخروی مؤاخذہ" پر محمول کیا، یعنی گناہ ملے گا، آخرت میں پکڑ ہوگی۔ جب کہ سورۃ المائدہ کی آیت کو "دنیاوی مؤاخذہ" پر محمول کیا یعنی کفّارہ اداء نہیں کرنا پڑے گا۔

اَلدَّرْسُ الثاني والأربعون

أَوْ مِنْ قِبَلِ الْحَالِ بِأَنْ يُّحْمَلَ أَحَدُهُمَا عَلٰى حَالَةٍ وَّالْآخَرُ عَلٰى حَالَةٍ، كَمَا فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى: ﴿حَتّٰى
یا (معارضہ سے خلاصی حاصل کرنا) حال کی جانب سے ہوگا، اِس طور پر کہ اُن میں سے ایک (نصّ) کو ایک حالت پر اور دوسری (نصّ) کو دوسری حالت پر محمول کر دیا جائے، جیسا کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا اِرشاد ہے: ﴿حَتّٰى يَطْهُرْنَ﴾
يَطْهُرْنَ﴾ بِالتَّخْفِيْفِ وَالتَّشْدِيْدِ، فَإِنَّ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ﴾، قَرَأَ
یہ تخفیف اور تشدید کے ساتھ ہے۔ اِس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے قول: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ﴾ میں بعض حضرات نے "يَطْهُرْنَ" تخفیف کے ساتھ پڑھا ہے،
بَعْضُهُمْ: ﴿يَطْهُرْنَ﴾ بِالتَّخْفِيْفِ، أَيْ: لَا تَقْرَبُوا الْحَائِضَاتِ حَتّٰى يَطْهُرْنَ بِانْقِطَاعِ دَمِهِنَّ، سَوَاءٌ
یعنی حائضہ عورتوں کے قریب مت جاؤ یہاں تک کہ وہ اپنے خون کے منقطع ہونے کے ذریعہ پاک ہو جائیں، برابر ہے کہ اُنہوں نے غسل کیا ہو یا نہ کیا ہو،
اِغْتَسَلْنَ أَوْ لَا، وَقَرَأَ بَعْضُهُمْ ﴿يَطَّهَّرْنَ﴾ بِالتَّشْدِيْدِ، أَيْ لَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَغْتَسِلْنَ، فَتَعَارَضَ
اور بعض حضرات نے "يَطَّهَّرْنَ" تشدید کے ساتھ پڑھا ہے، یعنی اُن کے قریب مت جاؤ یہاں تک کہ وہ غسل کر لیں،
بَيْنَ الْقِرَاءَتَيْنِ، وَهُمَا بِمَنْزِلَةِ آيَتَيْنِ، فَوَجَبَ التَّطْبِيْقُ بَيْنَهمَا، بِأَنْ تُحْمَلَ قِرَاءَةُ التَّخْفِيْفِ عَلٰى
پس دونوں قراءتوں کے درمیان تعارض واقع ہو گیا اور وہ دونوں دو آیتوں کے درجہ پر ہیں لہٰذا دونوں کے درمیان تطبیق لازم ہو گئی، اِس طرح کہ تخفیف کی قراءت کو اس (صورت) پر محمول کیا جائے کہ
مَا إِذَا انْقَطَعَ لِعَشَرَةِ أَيَّامٍ؛ إِذْ لَا يَحْتَمِلُ الْحَيْضُ الْمَزِيْدَ عَلٰى هٰذَا، فَبِمُجَرَّدِ انْقِطَاعِ الدَّمِ حِيْنَئِذٍ
جب خون دس دن پورے ہونے پر منقطع ہوا ہو، اِس لئے کہ حیض اِس سے زیادہ ہونے کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا اُس وقت
يَحِلُّ الْوَطْءُ، وَتُحْمَلُ قِرَاءَةُ التَّشْدِيْدِ عَلٰى مَا إِذَا انْقَطَعَ لِأَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ أَيَّامٍ؛ إِذْ يَحْتَمِلُ
محض خون کا منقطع ہونا وطی کو حلال کر دے گا، اور تشدید کی قراءت کو اُس (صورت) پر محمول کیا جائے کہ جب خون دس دنوں سے کم میں منقطع ہوا ہو، اِس لئے کہ (حیض کا) خون واپس لوٹنے کا احتمال رکھتا ہے،
عَوْدُ الدَّمِ، فَلَا يُؤَكَّدُ اِنْقِطَاعُهُ إِلَّا أَنْ يَّغْتَسِلَ أَوْ يَمْضِيَ عَلَيْهَا وَقْتُ صَلَاةٍ كَامِلَةٍ، لِيُحْكَمَ
پس اُس کے منقطع ہونے کا مؤکّد قرار نہیں دیا جا سکتا مگر یہ کہ عورت غسل کر لے یا اُس پر ایک مکمل نماز کا وقت گزر جائے تا کہ

بِطَهَارَتِهَا، وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالٰى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ بَعْدَ ذٰلِكَ لَيْسَ
اُس پر طہارت کا حکم لگایا جاسکے، لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس کے بعد آنے والا اللہ تعالیٰ کا قول: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾
إِلَّا بِالتَّشْدِيْدِ، فَهُوَ يُؤَكِّدُ جِهةَ الْاِغْتِسَالِ عَلَى التَّقْدِيْرَيْنِ، إِلَّا أَنْ يُّقَالَ: يَدُلُّ عَلَى اسْتِحْبَابِ
یہ صرف تشدید ہی کے ساتھ ہے جو دونوں صورتوں میں (یعنی حیض دس دن میں ختم ہو یا کم میں) غسل کی جہت کو لازم کرتا ہے، ہاں مگر (جواب کے طور پر) کہا جاسکتا ہے کہ (اللہ تعالیٰ کا قول "فَإِذَا تَطَهَّرْنَ") غسل کے مستحب ہونے پر دلالت کرتا ہے،
الْغُسْلِ، دُوْنَ الْوُجُوْبِ، أَوْ يُحْمَلُ ﴿تَطَهَّرْنَ﴾ حِيْنَئِذٍ عَلٰى «طَهُرْنَ» كَـ«تَبَيَّنَ» بِمَعْنَى «بَانَ».
نہ کہ واجب ہونے پر۔ یا "تَطَهَّرْنَ" اس وقت "طَهُرْنَ" کے معنی میں ہے جیسے "تَبَيَّنَ" بمعنی "بَانَ" کے (اِستعمال ہوتا) ہے۔

بیالیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گے۔

پہلی بات: معارضہ صوریہ کی تیسری صورت کی وضاحت اور مثال

دوسری بات: ایک اشکال اور اس کے دو جوابات

پہلی بات معارضہ صوریہ کی تیسری صورت کی وضاحت اور مثال

وضاحت: یہ ہے کہ دو دلیلوں کا حالت کے اعتبار سے برابر نہ ہونا۔ حالت کے اعتبار سے برابر نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں دلیلیں الگ الگ حالت پر محمول ہوں، تو اُن کے درمیان صورۃً تعارض ہوگا کیونکہ جب محل ایک نہ رہا تو تعارض بھی واقع نہ ہوگا۔

مثال: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ﴾ اِس آیت میں "يَطْهُرْنَ" میں دو قراءتیں ہیں۔

(۱) "يَطْهُرْنَ" تخفیف کے ساتھ۔ اِس صورت میں طہارت کے معنی میں بھی تخفیف ہوگی۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ حائضہ عورتوں کے قریب مت جاؤ یہاں تک کہ اُن کا حیض منقطع (ختم) ہو جائے اور وہ پاک ہو جائیں، خواہ اُنہوں نے غسل کیا ہو یا نہیں۔

(۲) "يَطَّهَّرْنَ" تشدید کے ساتھ۔ اِس صورت میں طہارت کے معنی میں بھی تشدید (سختی اور زیادتی) ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ حائضہ عورتوں کے قریب مت جاؤ یہاں تک کہ وہ غسل کر لیں۔

تعارض: پس دونوں قراءتوں میں معنی کے اعتبار سے تعارض پیدا ہو گیا، وہ اس طرح کہ پہلے معنی کے اعتبار سے حائضہ عورت سے پاک ہونے کے بعد غسل سے پہلے وطی کرنا جائز معلوم ہوتا ہے، جب کہ دوسرے معنی کے اعتبار سے غسل سے پہلے وطی کا جائز نہ ہونا معلوم ہوتا ہے، اگرچہ دمِ حیض ختم بھی ہو گیا ہو۔ پس ان کے درمیان صورۃً تعارض ہے۔

رفع تعارض: تخفیف اور تشدید کی قراءت دونوں کا محمل الگ الگ ہے، اِس لئے ان میں کوئی تعارض نہیں، جس کی تفصیل یہ ہے: تخفیف کی قراءت کو اُس صورت پر محمول کیا گیا ہے کہ جب حائضہ کا خون دس دن پورے ہو کر ختم ہوا ہو، اور دس دن پورے ہونے کے بعد غسل کرنے سے پہلے وطی جائز ہو گی، اِس لئے کہ اب مزید حیض کے آنے کا احتمال نہیں، کیونکہ دس دن سے زیادہ حیض نہیں ہوتا، پس دس دنوں کے پورا ہو جانے سے ہی وطی جائز ہو جائے گی، اگرچہ غسل نہ بھی کیا ہو۔

تشدید کی قراءت کو اُس صورت پر محمول کیا گیا ہے کہ جب حائضہ کا خون دس دن سے کم میں منقطع ہوا ہو، اور دس دنوں سے کم میں حیض کا خون ختم ہو جانے سے غسل کرنے سے پہلے وطی جائز نہ ہو گی، اِس لئے کہ مزید حیض کے خون کے آنے کا احتمال ہے کیونکہ دس دن ابھی مکمل نہیں ہوئے، پس اِس صورت میں وطی اُس وقت جائز ہو گی جب عورت غسل کر لے تو حقیقی طور پر پاکی حاصل ہو جائے گی یا نماز کا مکمل وقت گذر جائے۔ نماز کے واجب ہو جانے کی وجہ سے شرعاً پاکی سمجھی جاتی ہے۔

دوسری بات ایک اشکال اور اس کے دو جوابات

اشکال: یہ ہے کہ اِس آیت میں اگرچہ دو قراءات ذکر کی گئی ہیں، لیکن اس کے بعد ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ میں صرف تشدید کے ساتھ ایک ہی قراءت ہے، اس میں تخفیف کے ساتھ دوسری قراءت نہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں صورتوں میں (خواہ حیض دس دن میں ختم ہوا ہو یا دس سے کم دنوں میں) غسل سے پہلے وطی جائز نہ ہو گی۔

پہلا جواب: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ کی آیت سے اگرچہ غسل کا حکم معلوم ہوتا ہے لیکن یہ غسل قبل الوطی کے استحباب پر محمول ہے، اِس سے غسل کا واجب ہونا مراد نہیں۔ گویا کہ یوں کہا جا رہا ہے کہ ہر صورت میں وطی سے قبل غسل کر لینا بہتر ہے۔

دوسرا جواب: اِس آیت میں "تَطَهَّرْنَ" بمعنی "طَهُرْنَ" کے ہے، یعنی مزید فیہ کا باب ثلاثی مجرّد کے معنی میں ہے، جیسا کہ بعض اوقات "تَبَيَّنَ" بمعنی "بَانَ" کے استعمال ہوتا ہے۔

اَلدَّرْسُ الثالث والأربعون

أَوْ مِنْ قِبَلِ اخْتِلَافِ الزَّمَانِ صَرِيْحًا؛ فَإِنَّهُ إِذَا عُلِمَ التَّأْرِيْخُ فَلَا بُدَّ أَنْ يَّكُوْنَ الْمُتَأَخِّرُ نَاسِخًا
یا (معارضہ سے خلاصی حاصل کرنا) صراحۃً زمانے کے اختلاف کی جانب سے ہو گا، اِس لئے کہ جب تاریخ معلوم ہو تو بعد میں آنے والی نص کا پہلے آنے والی نص کے لئے ناسخ ہونا ضروری ہے،
لِلْمُتَقَدِّمِ، كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ نَزَلَتْ بَعْدَ الْاٰيَةِ الَّتِيْ
جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "اور جو عورتیں حاملہ ہوں اُن کی (عدت کی) میعاد یہ ہے کہ وہ اپنے پیٹ کا بچہ جن لیں" یہ اُس آیت کے بعد نازل ہوئی ہے
فِيْ سُوْرَةِ الْبَقَرَةِ: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ
جو سورۃ البقرۃ میں ہے: "اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جائیں، اور بیویاں چھوڑ کر جائیں تو وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینے
أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ فَإِنَّ هٰذِهِ الْاٰيَةَ تَدُلُّ عَلٰى أَنَّ عِدَّةَ مُتَوَفّٰى الزَّوْجِ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَّعَشْرٌ، سَوَاءٌ كَانَتْ
اور دس دن انتظار میں رکھیں گی" اِس لئے کہ یہ آیت اِس بات پر دلالت کرتی ہے بیوہ کی عدّت چار مہینے دس دن ہے، چاہے وہ (بیوہ)
حَامِلَةً أَوْ لَا، وَالْاٰيَةُ الْأُوْلٰى تَدُلُّ عَلٰى أَنَّ عِدَّةَ الْحَامِلِ وَضْعُ الْحَمْلِ، سَوَاءٌ كَانَتْ مُطَلَّقَةً أَوْ مُتَوَفّٰى
حاملہ ہو یا نہیں، اور پہلی آیت اِس پر دلالت کرتی ہے کہ حاملہ عورت کی عدّت وضعِ حمل ہے، برابر ہے کہ وہ مطلّقہ ہو یا بیوہ،
الزَّوْجِ، فَبَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ وَخُصُوْصٌ مِّنْ وَجْهٍ، فَتَعَارَضَ بَيْنَهُمَا فِي الْمَادَّةِ الْاِجْتِمَاعِيَّةِ، وَهِيَ
پس اِن دونوں (آیتوں) کے درمیان عموم و خصوص من وجہٍ ہے، پس دونوں کے درمیان مادّہ اجتماعیہ میں تعارض ہے، اور وہ حاملہ
الْمُتَوَفّٰى عَنْهَا زَوْجُهَا، فَعَلِيٌّ رضي الله عنه يَقُوْلُ: تَعْتَدُّ بِأَبْعَدِ الْأَجَلَيْنِ اِحْتِيَاطًا، أَيْ إِنْ كَانَ وَضْعُ الْحَمْلِ
بیوہ ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کہتے ہیں وہ (حاملہ بیوہ) احتیاطاً دونوں مدّتوں (وضعِ حمل اور چار مہینے دس دن) میں سے جو زیادہ بعید ہو اُس سے عدّت گزارے گی، یعنی اگر وضعِ حمل (کی مدّت)
مِنْ قَرِيْبٍ تَعْتَدُّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَّعَشْرًا، وَإِنْ كَانَ وَضْعُ الْحَمْلِ مِنْ بَعِيْدٍ تَعْتَدُّ بِهٖ؛ لِعَدَمِ الْعِلْمِ
قریب ہو تو چار مہینے دس دن عدّت گزارے گی، اور اگر وضعِ حمل (کی مدّت) دور ہو تو اِسی کے ساتھ عدّت گزارے گی، اِس لئے کہ (دونوں آیتوں کے مقدّم و متاخّر ہونے کی)
بِالتَّأْرِيْخِ. وَابْنُ مَسْعُوْدٍ رضي الله عنه يَقُوْلُ: تَعْتَدُّ بِوَضْعِ الْحَمْلِ، وَقَالَ مُحْتَجًّا عَلٰى عَلِيٍّ رضي الله عنه: «مَنْ شَاءَ
تاریخ کا علم نہیں ہے، اور حضرت ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: وہ (ہر صورت میں) وضعِ حمل کے ذریعہ عدّت گزارے گی (خواہ چار مہینے دس پہلے پورے ہوں یا وضعِ حمل) اور وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف حُجّت پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں: جو چاہے

بَاهَلْتُهُ أَنَّ سُوْرَةَ النِّسَاءِ الْقُصْرٰى أَعْنِيْ سُوْرَةَ الطَّلَاقِ الَّتِي فِيْهَا قَوْلُهُ: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ﴾
میں اُس کے ساتھ مُباہلہ کر سکتا ہوں کہ چھوٹی سورۃ النّساء یعنی وہ سورۃ الطّلاق جس میں اللہ تعالیٰ کا اِرشاد: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ﴾ ہے،
نَزَلَتْ بَعْدَ الَّتِيْ فِيْ سُوْرَةِ الْبَقَرَةِ»، فَلَمَّا عُلِمَ التَّأْرِيْخُ كَانَ قَوْلُهُ: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ
یہ اُس آیت کے بعد نازل ہوئی ہے جو سورۃ البقرہ میں ہے، پس جب (دونوں آیتوں کی تقدیم و تاخیر کی) تاریخ معلوم ہوگئی تو اللہ تعالیٰ کا اِرشاد: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾
يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ نَاسِخًا لِقَوْلِهِ: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ﴾ فِيْ قَدْرِ مَا تَنَاوَلَاهُ، فَيُعْمَلُ بِهِ.
اللہ تعالیٰ کے اِس اِرشاد: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ﴾ کے لئے اُتنی مقدار میں ناسخ ہو جائے گا جس مقدار کو دونوں آیتیں شامل ہیں، پس اُس پر عمل کیا جائے گا (یعنی حاملہ کی عدّت مطلقاً وضعِ حمل ہوگی)
وَهٰكَذَا قَالَ عُمَرُ رضی اللہ عنہ: لَوْ وَضَعَتْ وَزَوْجُهَا عَلٰى سَرِيْرٍ لَانْقَضَتْ عِدَّتُهَا، وَحَلَّ لَهَا أَنْ تَتَزَوَّجَ،
اور اِسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے: اگر وہ (بیوہ) عورت بچہ جَن دے اِس حالت میں کہ اُس کا شوہر چارپائی پر ہو (ابھی تک اُسے دَفنایا بھی نہ گیا ہو) تو اُس کی عدّت ختم ہو جائے گی اور اُس کے لئے نکاح کرنا جائز ہو جائے گا،
وَبِهِ أَخَذَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ رحمہ اللہ وَالشَّافِعِيُّ رحمہ اللہ جَمِيْعًا.
اور اِسی کو امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ نے اختیار کیا ہے

تینتالیسواں درس

آج کے درس میں ایک بات ذکر کی جائے گی۔

معارضہ صوریہ کی چوتھی صورت کی وضاحت اور مثال

وضاحت: یہ ہے کہ دو دلیلوں کا زمانے کے اعتبار سے صراحۃً برابر نہ ہونا۔ یعنی دونوں دلیلوں کا زمانہ الگ الگ ہو اور اُس میں تقدیم و تاخیر کا فرق ہو، کیونکہ ظاہر ہے کہ جب دونوں دلیلوں کے زمانے میں تقدیم و تاخیر کا فرق ہو گا تو اُن میں سے دلیلِ مقدّم منسوخ اور دلیلِ مؤخّر ناسخ ہو گی۔

مثال: سورہ طلاق کی آیت ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حاملہ عورت کی عدت وضع حمل ہوگی چاہے وہ عورت مطلقہ ہو یا اس کا خاوند مر چکا ہو۔ جب کہ سورہ بقرہ والی آیت ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جس عورت کا خاوند مر جائے تو اس کی عدت چار ماہ اور دس دن ہوگی۔

پس اِن دونوں آیتوں کے درمیان "عموم و خصوص من وجہٍ" کی نسبت ہے، یعنی ان میں دو مادے افتراقی ہیں اور ایک مادہ اجتماعی ہے۔

- **پہلا افتراقی مادہ:** وہ عورت متوفی عنہا زوجہا ہو مگر حاملہ نہ ہو یہ صورت سورہ بقرہ کی آیت کو شامل ہے اور سورہ طلاق کی آیت کو شامل نہیں ہے۔
- **دوسرا افتراقی مادّہ:** وہ عورت جسے خاوند نے طلاق دی ہو وہ حاملہ ہو اور اس کا شوہر فوت نہ ہوا ہو، یہ صورت سورہ طلاق کی آیت کو شامل ہے اور سورہ بقرہ کی آیت کو شامل نہیں ہے۔
- **اجتماعی مادّہ:** وہ عورت حاملہ بھی ہو اور متوفی عنہا زوجہا بھی ہو یہ صورت سورہ بقرہ اور سورہ طلاق کی دونوں آیتوں کو شامل ہے۔

پس تعارض صوری مادہ اجتماعی میں پیدا ہو گیا۔ کہ ایسی عورت کیا صرف چار مہینہ دس دن عدت گذارے یا اس کی عدت صرف وضع حمل ہے۔ پس سورہ طلاق والی آیت (یعنی عدت صرف وضع حمل ہو گی) ناسخ ہو گی اور سورہ بقرہ والی آیت (یعنی جس میں عدت چار مہینے دس دن ہیں) منسوخ ہو گی؛ کیونکہ سورہ طلاق والی آیت کا نزول بعد میں ہوا ہے وہ اس طرح کہ اس مسئلہ (عورت حاملہ بھی ہو اور شوہر اس کا فوت ہو گیا ہو) میں صحابہ کرام کا آپس میں اختلاف ہوا ہے۔

چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ ایسی عورت دونوں عدتوں میں سے جو عدت **أَبْعَد** (زیادہ) ہو وہ گذارے گی یعنی اگر وضع حمل کی عدت قریب ہو تو چار مہینے دس دن سے وہ اپنی عدت پوری کرے گی کیونکہ وہ **أَبْعَد** ہے اور اگر وضع حمل کی عدت دور ہو تو پھر عدت وضع حمل کے ساتھ ہو گی کیونکہ یہ **أَبْعَد** ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ قول اس بنا پر ہے کہ ان کو دونوں آیتوں کی تاریخ معلوم نہ ہو سکی۔

جب کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے نزدیک ایسی عورت کی عدّت ہر حالت میں وضعِ حمل ہی ہو گی، چنانچہ انہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے مباہلہ کی دعوت دیتے ہوئے فرمایا کہ جو شخص چاہے میں اُس کے ساتھ اس بات میں مُباہلہ کر سکتا ہوں کہ سورۃ النساء قُصریٰ (یعنی سورۃ الطلاق) والی آیت سورۃ بقرہ والی آیت جس میں عدت چار مہینے دس دن ہے کے بعد نازل ہوئی ہے۔

لہٰذا جب تاریخ معلوم ہو گئی تو یہ آیت "**وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ**" ناسخ ہو گی اور حکم ناسخ پر ہوتا ہے نہ کہ منسوخ پر۔ پس حضرت عُمر رضی اللہ عنہ کے فرمان سے بھی ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول کی تائید ہوتی ہے، وہ اس طرح کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر شوہر کی میّت ابھی چارپائی پر رکھی ہو، اُٹھائی بھی نہیں گئی ہو، اور اُس وقت بیوہ ہونے والی حاملہ عورت کا بچہ پیدا ہو جائے تو اُس کی عدّت ختم ہو جائے گی اور اُس کے لئے دوسرا نکاح کرنا حلال ہو جائے گا۔ اس مسئلہ پر جمہور ائمہ اربعہ متفق ہیں کہ حاملہ عورت کی عدّت صرف وضعِ حمل ہے، خواہ معتدّہ بیوہ ہو یا مطلّقہ۔

اَلدَّرْسُ الرابع والأربعون

أَوْ دَلَالَةً، عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ: صَرِيْحًا، أَيْ مِنْ قِبَلِ اخْتِلَافِ الزَّمَانِ دَلَالَةً، كَالْحَاظِرِ وَالْمُبِيْحِ؛ فَإِنَّهُمَا
یا دلالۃً ہو گا، یہ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ کے قول "صریحاً" پر عطف ہے، یعنی (معارضہ سے خلاصی حاصل کرنا) دلالۃً زمانے کے اختلاف کی جانب سے ہو گا جیسے: حاظِر اور مُبیح (یعنی حرام کرنے والی اور مُباح کرنے والی دلیلیں)، اِس لئے کہ یہ دونوں
إِذَا اجْتَمَعَا فِي حُكْمٍ يَعْمَلُوْنَ عَلَى الْحَاظِرِ وَيَجْعَلُوْنَهُ مُؤَخَّرًا دَلَالَةً عَنِ الْمُبِيْحِ، وَذٰلِكَ لِأَنَّ
(حاظِر اور مُبیح دلیلیں) جب کسی حکم میں جمع ہو جائیں تو فقہاء حاظِر (دلیلِ حُرمت) پر عمل کرتے ہیں اور اُسے دلالۃً مُبیح (دلیلِ اِباحت) سے مؤخّر بناتے ہیں، اور یہ اِس لئے کہ
الْإِبَاحَةَ أَصْلٌ فِي الْأَشْيَاءِ، فَلَوْ عَمِلْنَا بِالْمُحَرِّمِ كَانَ النَّصُّ الْمُبِيْحُ مُوَافِقًا لِلْإِبَاحَةِ الْأَصْلِيَّةِ،
اشیاء میں اصل اِباحت ہے، پس اگر ہم محرِّم (دلیلِ حرمت) پر عمل کریں تو مُباح کرنے والی نص اِباحتِ اصلیہ کے موافق ہو گی،
وَاجْتَمَعَتَا، ثُمَّ يَكُوْنُ النَّصُّ الْمُحَرِّمُ نَاسِخًا لِلْإِبَاحَتَيْنِ مَعًا، وَهُوَ مَعْقُوْلٌ، بِخِلَافِ مَا إِذَا عَمِلْنَا
اور دونوں (یعنی مُباح کرنے والی نص اور اِباحتِ اصلیہ) جمع ہو جائیں گی، پھر حرام کرنے والی نص دونوں اِباحتوں کے لئے ایک ساتھ ناسخ ہو جائے گی اور یہ ایک معقول بات ہے، بخلاف اس کے کہ جب ہم عمل کریں
بِالْمُبِيْحِ؛ لِأَنَّهُ حِيْنَئِذٍ يَكُوْنُ النَّصُّ الْمُحَرِّمُ نَاسِخًا لِلْإِبَاحَةِ الْأَصْلِيَّةِ، ثُمَّ يَكُوْنُ النَّصُّ الْمُبِيْحُ
مُباح کرنے والی نص پر، کیونکہ اُس وقت حرام کرنے والی نص اِباحتِ اصلیہ کے لئے ناسخ ہو جائے گی، پھر وہ مُباح کرنے والی نص
نَاسِخًا لِلْمُحَرِّمِ، فَيَلْزَمُ تَكْرَارُ النَّسْخِ، وَهُوَ غَيْرُ مَعْقُوْلٍ، وَهٰذَا أَصْلٌ كَبِيْرٌ لَّنَا يَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ كَثِيْرٌ
محرِّم کے لئے ناسخ ہو جائے گی، جس سے نسخ کا تکرار لازم آئے گا اور وہ غیر معقول بات ہے، اور یہ ایک بڑا اصول ہے جس پر بہت
مِّنَ الْأَحْكَامِ، وَهٰذَا عَلٰى قَوْلِ مَنْ جَعَلَ الْإِبَاحَةَ أَصْلًا فِي الْأَشْيَاءِ. وَقِيْلَ: اَلْحُرْمَةُ أَصْلٌ فِيْهَا، وَقِيْلَ:
سے احکام متفرّع ہوتے ہیں۔ اور یہ (تفصیل) اُن لوگوں کے قول کے مطابق ہے جنہوں نے اشیاء میں اِباحت کو اصل قرار دیا ہے، اور کہا گیا ہے کہ اشیاء میں حُرمت اصل ہے، اور کہا گیا ہے کہ
اَلتَّوَقُّفُ أَوْلٰى، حَتّٰى يَقُوْمَ دَلِيْلُ الْإِبَاحَةِ أَوِ الْحُرْمَةِ، وَقَدْ طَوَّلْتُ الْكَلَامَ فِيْهِ فِي التَّفْسِيْرِ الْأَحْمَدِيِّ.
توقّف کرنا بہتر ہے یہاں تک کہ دلیلِ اِباحت یا حرمت قائم ہو جائے، اور میں نے "تفسیرِ احمدی" میں اِس میں بہت طویل کلام کیا ہے۔

چوالیسواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: معارضہ صوریہ کی پانچویں صورت کی وضاحت اور مثال

دوسری بات: دلیلِ حُرمت کو دلیل مُبیح پر ترجیح دینے کی وجہ

تیسری بات: اشیاء میں اصل چیز اِباحت ہے یا حُرمت

پہلی بات معارضہ صوریہ کی پانچویں صورت کی وضاحت اور مثال

وضاحت: یہ ہے کہ جب کسی دلیل و قرینہ سے یہ بات معلوم ہو رہی ہو کہ دونوں دلیلوں کا زمانے مختلف ہے تو اس وقت بھی ایک دلیل کو ترجیح دی جائے گی اور اس کو ناسخ قرار دیا جائے گا اور دوسری دلیل مرجوح و منسوخ ہو گی یہ بھی تعارض صوری سے بچنے کی ایک صورت ہے۔ جیسے حاظر اور مُبیح میں تعارض ہو جائے (حاظر: دلیلِ حرمت کو اور مُبیح: دلیلِ حلّت کو کہا جاتا ہے)۔

پس جب حکم میں محرِّم اور مُبیح جمع ہو جائیں یعنی ایک دلیل سے حرمت ثابت ہو رہی ہو اور دوسری دلیل سے اباحت ثابت ہو رہی ہو اس وقت فقہاء کرام تعارض صوری سے بچنے کے لیے یہ طریقہ اختیار فرماتے ہیں کہ نص محرم (دلیل حرمت) کو دلالۃً مؤخر مان کر اس کو ناسخ قرار دیتے ہیں، نص مُبیح کو مقدم مان کر اس کو منسوخ قرار دیتے ہیں۔ یوں تعارض صوری سے بچا جاتا ہے۔ اور یہ تعارض سے بچنا اسی صورت میں ہو گا کہ جب دونوں دلائل کا زمانہ مختلف ہو اور یہ زمانہ کا اختلاف صراحۃً منقول نہ ہو بلکہ دلالۃً سمجھا جا رہا ہو۔

مثال: حدیث نبوی ﷺ ہے کہ صبح کی نماز کے بعد نماز نہیں یہاں تک کہ سورج طلوع ہو جائے اور نہ ہی عصر کی نماز کے بعد نماز ہے یہاں تک کہ سورج غروب ہو جائے سوائے مکہ کے۔ یہ حدیث مُبیح ہے جو کہ مکہ میں نماز عصر کے بعد نماز کو جائز قرار دے رہی ہے جب کہ اس کے معارض عقبہ بن عامر کی روایت "ثلاث ساعات إلخ" (تین اوقات ایسے کہ جس میں ہمیں رسول اللہ ﷺ نے فرض نماز پڑھنے اور نماز جنازہ پڑھنے سے منع فرمایا: (۱) جس وقت سورج طلوع ہونے لگے یہاں تک کہ وہ بلند ہو جائے۔ (۲) دوپہر کے وقت یہاں تک کہ سورج ڈھل جائے۔ (۳) جس وقت سورج غروب ہونے کے نزدیک ہو یہاں تک کہ وہ غروب ہو جائے) ہے۔ یہ حدیث محرم ہے جس میں مذکورہ تین اوقات کے علاوہ میں نماز پڑھنا جائز قرار دیا ہے۔ پس دونوں حدیثیں باہم متعارض ہو گئیں اور یہ معارضہ حقیقی نہیں بلکہ صوری ہے؛ اس لیے کہ یہاں ایسی دلیل موجود ہے جو ان دلائل و احادیث کے مختلف بالزمان ہونے پر دلالت کر رہی ہے اور وہ دلیل محرم اور مُبیح کا اجتماع ہے اور قاعدہ ہے کہ جب کسی حکم

میں محرم اور مُبیح جمع ہو جائیں تو محرم کو ناسخ قرار دے کر اس پر حکم لگایا جائے گا اور مُبیح منسوخ ہو گی۔ لہٰذا ان میں تعارض نہ رہا۔

دوسری بات دلیلِ حُرمت کو دلیل مُبیح پر ترجیح دینے کی وجہ

وجہ: یہ ہے کہ دلیلِ محرم اور دلیل مُبیح جمع ہو جائیں تو محرم کو مؤخر و ناسخ اور مُبیح کو مقدم و منسوخ اِس لئے قرار دیا جاتا ہے چنانچہ اشیاء کی اصل میں اختلاف ہے، ہمارے نزدیک اشیاء میں اصل اباحت ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (اللہ ہی وہ ذات ہے جس نے تمہارے نفع کے لئے زمین میں موجود تمام چیزیں پیدا کی ہیں۔) اب محرم اور مُبیح کے اجتماع کے وقت ہم محرم کو مؤخر و ناسخ سمجھتے ہیں کیونکہ جب کسی مسئلہ میں ان دونوں کا اجتماع ہو جائے تو اس کی دو صورتیں بنتی ہیں۔

۱. محرِّم کو مؤخر و ناسخ سمجھ کر اس پر عمل کریں۔

۲. مُبیح کو مؤخر و ناسخ سمجھ کر اس پر عمل کریں۔

پس پہلی صورت امر معقول ہے کیونکہ اشیاء میں اصل اباحت ہوتی ہے اس کے بعد نص مُبیح سے اباحت ثابت ہو گی اور نص مُبیح اباحت اصلیہ کے موافق ہو گئی تو دونوں اباحتیں جمع ہو گئیں، پھر نص محرم بیک وقت ان دونوں اباحتوں کے لیے ناسخ ہو جائے گی، اس طرح نسخ ایک مرتبہ ہو گا اور نسخ میں تکرار بھی لازم نہ آئے گا اور یہ امر معقول ہے۔

بخلاف دوسری صورت کے اگر مُبیح کو مؤخر و ناسخ قرار دیں تو پھر نسخ میں تکرار لازم آئے گا وہ اس طرح سے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے اب اگر مُبیح کو مؤخر و ناسخ بنائیں تو اس صورت میں نص محرم اولاً اباحت اصلیہ کے لیے ناسخ ہو گی پھر نص مُبیح نص محرم کے لیے ناسخ ہو گی تو اس طرح نسخ دو مرتبہ لازم آئے گا ایک مرتبہ نص محرم میں اباحت اصلیہ کو منسوخ کیا پھر نص مُبیح نے محرم کو منسوخ کیا اور تکرار نسخ امر غیر معقول ہے۔

وَهٰذَا أَصْلٌ كَبِيْرٌ لَّنَا يَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ الخ: شارح رحمہ اللہ یہ فرما رہے ہیں کہ دلیل محرم کو مؤخر تسلیم کرنا ایک بڑا اصول ہے جس کی بنیاد پر علماء احناف کے نزدیک بکثرت مسائل فقہیہ مستنبط ہوتے ہیں۔

یہ مذکورہ قاعدہ اور اصول ان حضرات کے مذہب کے مطابق ہے کہ جو اشیاء میں اباحت اصلیہ کے قائل ہیں، جب کہ بعض حضرات کے نزدیک اشیاء میں اصل حرمت ہے، اور بعض حضرات کے نزدیک توقف بہتر ہے یہاں تک کہ اباحت اور حرمت کی دلیل قائم ہو جائے۔

اَلدَّرْسُ الخامس والأربعون

وَالْمُثْبِتُ أَوْلٰى مِنَ النَّافِيْ، هٰذِهِ قَاعِدَةٌ مُسْتَقِلَّةٌ لَا تَعَلُّقَ لَهَا بِمَا سَبَقَ يَعْنِيْ إِذَا تَعَارَضَ
اور مُثبِت (ثابت کرنے والی دلیل) نافی (نفی کرنے والی دلیل) سے اولیٰ ہے۔ یہ ایک مستقل قاعدہ ہے جس کا ماقبل سے کوئی تعلّق نہیں ہے، یعنی جب مُثبِت اور نافی
الْمُثْبِتُ وَالنَّافِي فَالْمُثْبِتُ أَوْلٰى بِالْعَمَلِ مِنَ النَّافِي عِنْدَ الْكَرْخِيِّ، وَعِنْدَ ابْنَ أَبَّانٍ يَتَعَارَضَانِ،
میں تعارض ہو جائے تو امام کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک مُثبِت عمل کرنے میں نافی سے اولیٰ ہے اور عیسیٰ ابن اَبّان رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں (مُثبِت اور نافی) متعارض ہوں گے،
أَيْ يَتَسَاوِيَانِ، فَبَعْدَ ذٰلِك يُصَارُ إِلَى التَّرْجِيْحِ بِحَالِ الرَّاوِيْ، وَالْمُرَادُ بِالْمُثْبِتِ مَا يُثْبِتُ أَمْرًا
یعنی دونوں ایک دوسرے کے برابر ہوں گے، پس اُس کے بعد راوی کے حال کے ذریعہ ترجیح کی جانب رجوع کیا جائے گا، اور مُثبِت سے مراد وہ ہے جو پیش آنے والی ایسی
عَارِضًا زَائِدًا لَمْ يَكُنْ ثَابِتًا فِيْمَا مَضىٰ، وَبِالنَّافِيْ مَا يُنْفِي الْأَمْرَ الزَّائِدَ وَيُبْقِيْهِ عَلَى الْأَصْلِ.
زائد چیز کو ثابت کرے جو پہلے ثابت نہ تھی، اور نافی سے مراد وہ ہے جو اُس امرِ زائد کی نفی کرے اور اُسے (اپنی) اصل پر باقی رکھے
وَلَمَّا وَقَعَ الْاِخْتِلَافُ بَيْنَ الْكَرْخِيِّ وَابْنِ أَبَّانٍ وَوَقَعَ الْاِخْتِلَافُ فِي عَمَلِ أَصْحَابِنَا أَيْضًا فَفِي
اور جب امام کرخی اور ابنِ ابّان رحمہما اللہ کے درمیان اختلاف واقع ہوا اور ہمارے اصحاب (احناف) کے عمل میں بھی اختلاف واقع ہوا ہے (اِس طرح) کہ
بَعْضِ الْمَوَاضِعِ يَعْمَلُوْنَ بِالْمُثْبِتِ وَفِي بَعْضِهَا بِالنَّافِي، أَشَارَ الْمُصَنِّفُ رحمه الله إِلٰى قَاعِدَةٍ فِي ذٰلِك
بعض مقامات میں وہ مُثبِت پر عمل کرتے ہیں اور اور بعض مقامات میں نافی پر عمل کرتے ہیں، تو مصنّف رحمہ اللہ نے اِس بارے میں ایک ایسے قاعدہ کی طرف اِشارہ کیا
تَرْفَعُ الْخِلَافَ عَنْهُمْ فَقَالَ: وَالْأَصْلُ فِيْهِ أَنَّ النَّفْيَ اِنْ كَانَ مِنْ جِنْسِ مَا يُعْرَفُ بِدَلِيْلِهِ
جو اُن سے اختلاف کو دور کر دے، چنانچہ فرمایا: اور اِس بارے میں اصل یہ ہے کہ اگر نفی اُس چیز کی جنس میں سے ہو جس کو نفی کی دلیل کے ذریعہ پہچانا جاسکتا ہے،

بِأَنْ كَانَ مَبْنِيًّا عَلٰى دَلِيْلٍ وَعَلَامَةٍ ظَاهِرَةٍ وَلَا يَكُوْنُ مَبْنِيًّا عَلٰى الْاِسْتِصْحَابِ الَّذِيْ لَيْسَ بِحُجَّةٍ
اِس طور پر کہ وہ نفی کسی دلیل اور علامتِ ظاہرہ پر مبنی ہو اور وہ نفی اُس اِستصحاب پر مبنی نہ ہو جو کہ حجّت نہیں ہے،
أَوْ كَانَ مِمَّا يَشْتَبِه حَالُهُ لٰكِنْ عُرِفَ أَنَّ الرَّاوِيْ اِعْتَمَدَ دَلِيْلَ الْمَعْرِفَةِ يَعْنِيْ كَانَ النَّفْيُ فِي نَفْسِهِ
یا نفی اُس چیز کی جنس میں سے جس کا حال مشتبہ ہو، لیکن جب یہ جان لیا گیا ہو کہ راوی نے معرفت کی دلیل پر اعتماد کیا ہے، یعنی نفی اپنی ذات میں
مِمَّا يَحْتَمِلُ أَنْ يَّكُوْنَ مُسْتَفَادًا مِّنَ الدَّلِيْلِ وَأَنْ يَّكُوْنَ مَبْنِيًّا عَلَى الْاِسْتِصْحَابِ، لٰكِنْ لَمَّا
اُس چیز میں سے ہو جو دلیل سے مستَفاد (حاصل) ہونے کا احتمال رکھتی ہو اور اِستصحاب پر مبنی (ہونے کا احتمال بھی رکھتی) ہو، لیکن
تُفُحِّصَ عَنْ حَالِ الرَّاوِيْ عُلِمَ أَنَّهُ اِعْتَمَدَ عَلَى الدَّلِيْلِ وَلَمْ يَبْنِهِ عَلٰى صَرْفِ ظَاهِرِ الْحَالِ، فَفِيْ
جب راوی کے حال میں غور کیا تو معلوم ہوا ہو کہ راوی نے دلیل پر اعتماد کیا ہے اور اُس نفی کو صرف ظاہرِ حال پر مبنی نہیں کیا،
هَاتَيْنِ الصُّوْرَتَيْنِ كَانَ مِثْلَ الْاِثْبَاتِ؛ لِأَنَّ الْاِثْبَاتَ لَا يَكُوْنُ اِلَّا بِالدَّلِيْلِ، فَاِذَا كَانَ النَّفْيُ
پس اِن دونوں صورتوں میں وہ (نفی) اِثبات کے مثل ہو گی، اِس لئے کہ اِثبات صرف دلیل کی وجہ سے ہوتا ہے؛
أَيْضًا بِالدَّلِيْلِ كَانَ مِثْلَهُ، فَيَتَعَارَضُ بَيْنَهُمَا، وَيَحْتَاجُ بَعْدَ ذٰلِكَ اِلٰى دَفْعِهِ، فَجَاءَ حِيْنَئِذٍ مَذْهَبُ
لہٰذا جب نفی بھی دلیل سے ہو گی تو وہ نفی اِثبات کے مثل ہو گی۔ پس (نفی اور اِثبات) دونوں میں تعارض ہو جائے گا اور اِس کے بعد اُس (تعارض) کے دور کرنے کی ضرورت ہو گی، پس اُس وقت ابن اباؔن کا مذہب آجائے گا۔
ابْنِ أَبَانٍ، وَإِلَّا فَلَا، أَيْ اِنْ لَّمْ يَكُنِ النَّفْيُ مِنْ جِنْسِ مَا يُعْرَفُ بِدَلِيْلِهِ وَلَا مِمَّا عُرِفَ أَنَّ الرَّاوِيْ
ورنہ نہیں۔ یعنی اگر نفی اُس چیز کی جنس میں سے نہ ہو جس کو نفی کی دلیل کے ذریعہ پہچانا جاسکتا ہے اور نہ ہی اُس چیز میں سے ہو کہ یہ پہچان لیا جائے کہ راوی نے دلیل پر اعتماد کیا ہے،
اِعْتَمَدَ عَلَى الدَّلِيْلِ، بَلْ بَنَاه عَلٰى ظَاهِرِ الْحَالِ الْمَاضِيَةِ، فَلَا يَكُوْنُ مِثْلَ الْإِثْبَاتِ فِيْ مُعَارَضَتِهِ،
بلکہ راوی نے اُس نفی کو گذرے ہوئے حال کے ظاہر پر مبنی کیا ہو، پس وہ نفی اِثبات کے مثل نہ ہو گی اُس کے ساتھ معارضہ کی صورت میں،
بَلِ الْاِثْبَاتُ أَوْلٰى؛ لِأَنَّهُ ثَابِتٌ بِالدَّلِيْلِ، فَجَاءَ حِيْنَئِذٍ مَذْهَبُ الْكَرْخِيِّ.
بلکہ اِثبات اولیٰ ہو گا اِس لئے کہ وہ (اِثبات) دلیل سے ثابت ہے، پس اُس وقت امام کرخی رحمہ اللہ کا مذہب آجائے گا۔

پینتالیسواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی مگر درس سے پہلے بطور تمہید دو باتوں کا سمجھنا ضروری ہے۔

پہلی تمہیدی بات: خبرِ نفی وخبرِ اثبات کی وضاحت

خبرِ اثبات، یعنی مُثبِت سے مراد یہ ہے کہ وہ اُس امرِ زائد کو ثابت کرے جو ماضی میں ثابت نہیں تھا۔ اور خبرِ نفی، یعنی نافی سے مراد یہ ہے کہ وہ اُس امرِ زائد کی نفی کرے اور سابقہ حالت ہی کی خبر دے۔ مثلاً ایک شخص زید کے مرنے کی خبر دیتا ہے، یہ خبر مُثبِت ہے؛ اس لیے کہ مخبر امرِ عارض کی خبر دے رہا ہے جو سابق میں نہیں تھا۔ اور دوسرا شخص زید کے مرنے کی خبر کی نفی کر رہا ہے، یعنی زید کے نہ مرنے کی خبر دے رہا ہے، تو یہ خبرِ نفی ہے؛ اس لیے کہ یہ شخص حالت عارضہ یعنی موت کی نفی کر رہا ہے، اور ماضی کی حالتِ سابقہ یعنی حیات ہی کو بیان کر رہا ہے۔

دوسری تمہیدی بات: خبرِ نفی، خبرِ اثبات کے معارض ہو سکتی ہے یا نہیں؟

عام طور پر خبرِ نفی اور خبرِ اثبات میں تعارض ہو تو خبرِ اثبات کو خبرِ نفی پر ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ خبرِ اثبات کی بنا دلیل پر ہوتی ہے، کیوں کہ خبرِ اثبات امرِ زائد کو ثابت کر رہی ہے جو کہ بغیر دلیل کے ممکن نہیں، جب کہ خبرِ نفی کی بنا دلیل پر نہیں ہوتی ہے، بلکہ خبرِ نفی امرِ زائد کی نفی کر کے سابقہ حالت کی خبر دیتی ہے، چوں کہ ماضی میں ایسا تھا تو اب بھی ایسا ہی ہو گا، جیسے زید پہلے زندہ تھا تو اب بھی زندہ ہو گا، اور اس کو استصحابِ حال کہتے ہیں جو کہ قیاس کی ایک قسم ہے۔

البتہ بعض صورتوں میں خبرِ نفی، خبرِ اثبات کے معارض ہوتی ہے، جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

اب یہاں سے آج کے درس کی باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: ایک اہم اصول "المُثْبِتُ أولىٰ مِنَ النَّافِي" اور اصول کی وضاحت

دوسری بات: خبرِ مُثبِت اور خبرِ نافی میں ترجیح دینے کے اعتبار سے ائمہ اصولیین میں اختلاف

تیسری بات: خبرِ مُثبت اور خبرِ نافی میں تعارض کی صورت میں ترجیح کا قاعدہ

پہلی بات ایک اہم اصول "الْمُثْبِتُ أَوْلىٰ مِنَ النَّافِيْ" اور اصول کی وضاحت

اصول: خبرِ مُثبت، خبرِ نافی سے مقدّم ہوتی ہے۔

اصول کی وضاحت: یہ ایک مستقل قاعدہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جب دو دلیلوں میں تعارض ہو اور اُن میں سے ایک دلیل میں حکم کا اثبات اور دوسری دلیل میں حکم کی نفی ہو تو دلیلِ اِثبات کو دلیلِ نفی پر مقدّم کیا جاتا ہے۔ پس امرِ زائد پر دلالت کرنے والی دلیل "مُثبِت" اور حالتِ اصلیہ پر دلالت کرنے والی دلیل "نافی" ہوتی ہے۔ یا دوسرے الفاظ میں یوں کہا

جاسکتا ہے کہ اصل پر دلالت کرنے والی دلیل "نافی" اور خلافِ اصل پر دلالت کرنے والی دلیل "مثبت" ہوتی ہے۔

دوسری بات خبرِ مُثبِت اور خبرِ نافی میں ترجیح دینے کے اعتبار سے ائمہ اصولیین میں اختلاف

خبرِ مُثبِت اور خبرِ نافی میں ترجیح دینے کے اعتبار سے امام کرخی اور عیسیٰ ابن ابان رحمہما اللہ کے درمیان اختلاف ہے۔

امام کرخی کے نزدیک رحمہ اللہ: خبرِ مُثبت، خبرِ نافی پر مقدم ہوگی، یعنی دونوں خبروں میں حقیقۃً تعارض نہیں ہوگا، کیونکہ خبرِ مُثبِت، خبرِ نافی کے مقابلے میں قوی ہے؛ اس لیے کہ خبرِ مُثبت کی بنا دلیل پر ہوتی ہے، نہ کہ خبرِ نافی کی، پس اُسی کو ترجیح دی جائے گی۔

عیسیٰ بن ابان رحمہ اللہ کے نزدیک: خبرِ مُثبت اور خبرِ نافی دونوں قوت میں مساوی ہیں، اُن میں قوی اور ضعیف ہونے کا فرق نہیں، لہٰذا راوی کے حال (یعنی ضبط و اِتقان وغیرہ) کو دیکھتے ہوئے کسی ایک کو ترجیح دی جائے گی، اور اگر ترجیح ممکن نہ ہو تو دونوں ہی ساقط ہو جائیں گی۔

مشائخ حنفیہ کا عمل: اِس قاعدۂ مذکورہ کے بارے میں فقہائے احناف کا عمل بھی مختلف ہے، بعض مواقع پر خبرِ مُثبِت کو ترجیح دیتے ہوئے اُس پر عمل کرتے ہیں، جب کہ بعض مواقع پر خبرِ نافی کو ترجیح دیتے ہوئے اس پر عمل کرتے ہیں۔

تیسری بات خبرِ مُثبت اور خبرِ نافی میں تعارض کی صورت میں ترجیح کا قاعدہ

عیسیٰ ابن ابان اور امام کرخی رحمہما اللہ کے اختلاف کے ساتھ ساتھ چونکہ حضرات احناف کا عمل بھی اِس بارے میں مختلف ہے، چناں چہ انہوں نے کبھی تو خبرِ مُثبت پر عمل کیا اور کبھی خبرِ نافی پر، جب صورتِ حال یہ ہے تو اس بارے میں کوئی ایسا قاعدہ کلیہ ہونا چاہیے جس سے معلوم ہو جائے کہ فلاں موقع پر خبرِ مثبت کو ترجیح حاصل ہوگی اور فلاں موقع پر خبرِ نافی کو۔

قاعدہ ذکر کرنے سے پہلے خبرِ نافی کی تین صورتیں ذکر کی جاتی ہیں:

خبرِ نافی کی تین صورتیں:

پہلی صورت: نفی ایسی چیز کی جنس سے ہو جس کو اُس کی دلیل سے جانا گیا ہو، یعنی نفی کی بنیاد کسی دلیل پر ہو، اُس کی بنیاد استصحابِ حال پر نہ ہو جو کہ ہمارے ہاں حجت نہیں۔

دوسری صورت: نفی اس قبیل سے ہو کہ جس میں نفی کا حال مشتبہ ہو، یعنی یہ بھی احتمال ہو کہ اس نفی کی بنیاد دلیل پر ہے اور یہ بھی احتمال ہو کہ اس نفی کی بنیاد دلیل پر نہ ہو بلکہ استصحابِ حال پر ہو۔

تیسری صورت: نفی ایسی چیز کی جنس سے ہو جس کو اُس کی دلیل سے نہ جانا گیا ہو، یعنی نفی کی بنیاد کسی دلیل وعلامت پر نہ ہو، بلکہ استصحابِ حال پر ہو جو ہمارے نزدیک حجت نہیں۔

قاعدۂ کلیہ: یہ ہے کہ خبرِ نافی کی پہلی صورت جس کی بنیاد دلیل پر ہو تو وہ خبرِ مثبت کے معارض ہوگی، اس لیے کہ خبرِ نافی اور خبرِ مُثبت دونوں کی بنیاد دلیل پر ہے۔ اب تعارض کو دور کرنے کے لیے وجہِ ترجیح کی ضرورت ہوگی، یعنی راوی کی حالت کو دیکھنا ہوگا۔

اور خبرِ نافی کی دوسری صورت کہ جس میں خبرِ نافی مشتبہ الحال ہو، یعنی خبرِ نافی کے مبنی علی الدلیل ہونے کا بھی احتمال ہو اور استصحاب حال کا بھی احتمال ہو، اب اگر تحقیق کے بعد معلوم ہو جائے کہ مخبر نے دلیلِ معرفت پر اعتماد کیا ہے تو یہ خبرِ نافی قوت میں خبرِ مُثبت کے مساوی و معارض ہوگی۔ اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ مخبر نے دلیل پر اعتماد نہیں کیا ہے بلکہ استصحابِ حال کی بنا پر خبر دی ہے تو اس صورت میں خبرِ نافی، خبرِ مثبت کے معارض نہیں ہوگی۔

خلاصہ: مذکورہ دونوں صورتوں یعنی خبرِ نافی کی بنیاد دلیل پر ہو یا خبرِ نافی مشتبہ الحال ہو لیکن راوی نے دلیلِ معرفت پر اعتماد کیا ہو تو ان دونوں صورتوں میں ابن حبان رحمہ اللہ کے قول پر عمل کیا جائے گا، یعنی خبرِ نافی قوت میں خبرِ مُثبت کے مساوی و معارض ہوگی اور راوی کی حالت (یعنی ضبط واتقان کے اعتبار سے) دیکھتے ہوئے کسی ایک کو ترجیح دی جائے گی۔

اور اگر مذکورہ دونوں صورتیں نہ ہوں بلکہ تیسری صورت ہو یعنی نفی کی بنیاد نہ تو دلیل پر ہو اور نہ نفی کے مشتبہ الحال ہونے کی صورت میں راوی نے دلیلِ معرفت پر اعتماد کیا ہو تو نفی اثبات کے معارض و مساوی نہ ہوگی۔ پس اس صورت میں امام کرخی رحمہ اللہ کے قول پر عمل کیا جائے گا، یعنی خبرِ مثبت کو خبرِ نافی پر ترجیح حاصل ہوگی۔

اَلدَّرْسُ السَّادِسُ وَالْاَرْبَعُوْنَ

فَنَحْنُ نَحْتَاجُ حِيْنَئِذٍ اِلٰى ثَلٰثَةِ أَمْثِلَةٍ: مِثَالَيْنِ لِكَوْنِ النَّفْيِ مُعَارِضًا لِلْاِثْبَاتِ وَمِثَالٍ لِكَوْنِ
اُس وقت تین مثالوں کی طرف محتاج ہوں گے، دو مثالیں نفی کے مُعارِضِ اِثبات ہونے کے لئے اور ایک مثال اِثبات
الْإِثْبَاتِ أَوْلٰى مِنْهُ عَلٰى مَا بَيَّنَهَا الْمُصَنِّفُ رحمه الله بِتَمَامِهَا، لٰكِنْ أَوْرَدَهَا عَلٰى غَيْرِ تَرْتِيْبِ اللَّفِّ، فَجَاءَ
کے نفی سے اولیٰ ہونے کے لئے، جیسا کہ مصنّف رحمہ اللہ نے ان (مثالوں) کو مکمل بیان کیا ہے، لیکن مصنّف رحمہ اللہ ان (مثالوں) کو لفّ (اِجمال) کی ترتیب کے خلاف لائے ہیں،
أَوَّلاً بِمِثَالِ قَوْلِهٖ: «وَإِلَّا فَلَا»، فَقَالَ: فَالنَّفْيُ فِيْ حَدِيْثِ بَرِيْرَةَ رضي الله عنها وَهِيَ الَّتِيْ كَانَتْ مُكَاتَبَةً لِعَائِشَةَ رضي الله عنها
پس سب سے پہلے اپنے قول "وَاِلَّا فَلَا" کی مثال لائے ہیں، چنانچہ فرمایا: پس حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں نفی اور حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا وہ ہیں جو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی مُکاتبہ تھیں،

وَكَانَتْ فِي نِكَاحِ عَبْدٍ، فَلَمَّا أَدَّتْ بَدَلَ الْكِتَابَةِ قَالَ لَهَا رَسُوْلُ اللهِ ﷺ: «مَلَكْتِ بُضْعَكِ فَاخْتَارِيْ».
اور وہ ایک غلام (حضرت مُغیث رضی اللہ عنہ) کے نکاح میں تھیں، پس جب اُنہوں نے بدلِ کتابت ادا کر دیا تو نبی کریم ﷺ نے اُن سے اِرشاد فرمایا: "تم اپنی ملکِ بُضع کی خود مالک ہو گئی ہو پس تمہیں اختیار ہے"۔
وَلٰكِنِ اخْتُلِفَ فِيْ أَنَّهُ علیہ السلام حِيْنَ خَيَّرَهَا هَلْ بَقِيَ زَوْجُهَا عَبْدًا أَمْ صَارَ حُرًّا، فَقِيْلَ: إِنَّهُ
لیکن اختلاف کیا گیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جس وقت حضرت بَریرہ رضی اللہ عنہا کو اختیار دیا تھا تو کیا اُن کے شوہر غلام کی حیثیت سے باقی تھے یا آزاد ہو گئے تھے، پس کہا گیا ہے کہ وہ
كَانَ عَبْداً عَلٰى حَالِهِ وَهُوَ مُخْتَارُ الشَّافِعِيِّ حَيْثُ لَا يُثْبِتُ الْخِيَارَ لِلْمُعْتِقَةِ إِلَّا إِذَا كَانَ زَوْجُهَا
اپنی حالت کے مطابق غلام تھے اور یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مختار و پسندیدہ قول ہے، اِس حیثیت سے کہ وہ معتَقہ (آزاد ہونے والی باندی) کے لئے صرف اُسی صورت میں خیار کو ثابت مانتے ہیں جبکہ اُس کا شوہر
عَبْدًا، وَقِيْلَ: قَدْ صَارَ حُرًّا وَهُوَ مُخْتَارُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ حَيْثُ يُثْبِتُ الْخِيَارُ لِلْمُعْتَقَةِ سَوَاءٌ كَانَ زَوْجُهَا
غلام ہو اور کہا گیا ہے وہ (یعنی اُن کے شوہر) آزاد ہو چکے تھے اور وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مختار (پسندیدہ) قول ہے اِس حیثیت سے کہ وہ معتَقہ (آزاد ہونے والی باندی) کے لئے خیار کو ثابت کرتے ہیں، برابر ہے کہ اُس کا شوہر
عَبْدًا أَوْ حُرًّا، فَالْحُرِّيَّةُ وَإِنْ كَانَتْ أَصْلِيَّةً فِيْ دَارِ الْإِسْلَامِ وَالْعَبُوْدِيَّةُ عَارِضَةٌ وَلٰكِنْ لَمَّا اتَّفَقَتِ
غلام ہو یا آزاد، پس حرّیت (آزاد ہونا) اگرچہ دار الاِسلام میں اصل ہے اور عَبودیت (غلام ہونا) عارض ہونے والی چیز ہے اور لیکن جب راوی اِس پر متّفق ہیں
الرُّوَاةُ عَلٰى أَنَّ زَوْجَهَا كَانَ عَبْداً فِي الْحَقِيْقَةِ، وَإِنَّمَا وَقَعَ الْاِخْتِلَافُ فِي الْحُرِّيَّةِ الْعَارِضَةِ، كَانَ
کہ اُن کے شوہر حقیقت میں غلام تھے، اور اختلاف تو اُس عارِض ہونے والی حرّیت میں ہے تو غلام ہونے کی خبر عارِض
خَبَرُ الْعَبُوْدِيَّةِ نَافِياً لِلْحُرِّيَّةِ الْعَارِضَةِ وَمُبْقِياً لَهُ عَلَى الْأَصْلِ، وَخَبَرُ الْحُرِّيَّةِ مُثْبِتاً لِلْأَمْرِ
ہونے والی حرّیت کے لئے نافی ہو گی اور اُن کو (یعنی حضرت بَریرہ رضی اللہ عنہا کے شوہر کو) اصل پر باقی رکھنے والی ہو گی اور حرّیت کی خبر عارِض ہونے والے امر کو ثابت کرنے والی ہو گی،
الْعَارِضِيِّ، فَخَبَرُ النَّفْيِ، وَهُوَ مَا رُوِيَ أَنَّهَا أُعْتِقَتْ وَزَوْجُهَا عَبْدٌ مِمَّا لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِظَاهِرِ الْحَالِ،
پس نفی کی خبر اور وہ روایت وہ ہے جو نقل کی گئی ہے کہ حضرت بَریرہ رضی اللہ عنہا اِس حال میں آزاد کی گئیں کہ اُن کے شوہر غلام تھے اُس میں سے ہے جو صرف ظاہرِ حال سے ہی سمجھا جا سکتا ہے

وَهُوَ أَنَّهُ كَانَ عَبْداً فِي الْأَصْلِ، فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ بَقِيَ كَذٰلِكَ، وَلَيْسَتْ لِلْعَبْدِ عَلَامَةٌ وَدَلِيْلٌ يُعْرَفُ
اور وہ یہ ہے کہ وہ اصل میں غلام تھے، پس ظاہر یہ ہے کہ وہ اسی طرح (غلام) باقی ہوں گے، اور غلام کے لئے کوئی علامت اور دلیل نہیں ہوتی کہ جس کے ذریعہ اُس کو پہچانا جاسکے
بِهَا وَيُمَيَّزُ عَنِ الْحُرِّ، فَلَمْ يُعَارِضِ الْإِثْبَاتَ وَهُوَ مَا رُوِيَ أَنَّهَا أُعْتِقَتْ وَزَوْجُهَا حُرٌّ؛ لِأَنَّ مَنْ أَخْبَرَ
اور اُسے آزاد سے ممتاز کیا جاسکے، پس وہ اِثبات کے مُعارِض نہ ہوگا اور وہ روایت وہ ہے جو نقل کی گئی ہے کہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا اِس حال میں آزاد کی گئیں کہ اُن کا شوہر آزاد ہے، اِس لئے کہ جس نے آزاد ہونے کی خبر دی ہے
بِالْحُرِّيَّةِ لَا شَكَّ أَنَّهُ وَقَفَ عَلَيْهَا بِالْإِخْبَارِ وَالسَّمَاعِ، فَكَانَ عَمَلُهُ مُسْتَنِداً اِلٰى دَلِيْلٍ، فَأَصْحَابُنَا
وہ بے شک اس حرّیت پر خبر دینے اور سماع کے ذریعہ واقف ہوا ہے، لہٰذا اُس کا عمل کسی دلیل پر اعتماد کرنے والا ہوگا، پس ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم نے
هٰهُنَا عَمِلُوْا بِالْمُثْبِتِ وَأَثْبَتُوْا الْخِيَارَ لَهَا حِيْنَ كَوْنِ زَوْجِهَا حُرًّا.
یہاں (دلیلِ) مُثبت پر عمل کیا ہے اور مُعتَقہ کے لئے خیارِ (عتق) کو اُس وقت ثابت کیا ہے جبکہ اُس کا شوہر آزاد ہو۔

چھیالیسواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی مگر اس سے پہلے ایک تمہیدی بات ملاحظہ فرمائیں۔

تمہیدی بات: مصنف رحمہ اللہ نے تین مثالیں پیش کی ہیں، دو مثالیں اِس بات کی ذکر کی ہیں کہ دلیلِ نافی دلیلِ مُثبِت کے معارض ہوتی ہے اور ایک مثال دلیلِ مُثبِت کے اولیٰ ہونے کی ذکر کی ہے۔ لیکن مصنف رحمہ اللہ نے لفّ و نشر غیر مرتّب طور پر مثالیں ذکر کی ہیں، سب سے پہلے "مبنی علی الظاہر" کی مثال ذکر کی ہے، اُس کے بعد "مبنی علی الدّلیل" کی مثال کو بیان کیا ہے اور تیسرے نمبر پر نفی کے مشتبہ الحال ہونے کی مثال کو ذکر کیا ہے۔

اب یہاں سے آج کے درس کی تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: تیسری صورت مشتبہ الحال کی مثال اور وضاحت

دوسری بات: دلیلِ مُثبت اور نافی کی تعیین

تیسری بات: دلیلِ مُثبت کے راجح ہونے کی وجہ

پہلی بات تیسری صورت مشتبہ الحال کی مثال اور وضاحت

مثال: حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی مُکاتبہ باندی تھیں اور حضرت مُغیث رضی اللہ عنہ جو کہ غلام تھے

اُن کے نکاح میں تھیں، جب حضرت بریرہ رضی اللہ عنہ نے بدلِ کتابت ادا کر دیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے فرمایا کہ "تم اپنی ملکِ بضع کی خود مالک ہو گئی ہو، لہٰذا تم چاہو تو علیحدگی اختیار کر لو یا شوہر کے ساتھ رہنے کو پسند کر لو"۔ اس روایت میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کو اختیار دیا تھا تو اس وقت اُن کے شوہر غلام تھے یا آزاد، اس میں دونوں طرح کی روایات (یعنی نافی اور مثبت) پائی جاتی ہیں۔

• عَنْ عَائِشَةَ رضی اللہ عنہا أَنَّ بَرِيرَةَ رضی اللہ عنہا حِينَ أُعْتِقَتْ كَانَ زَوْجُهَا عَبْدًا (حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا جس وقت آزاد کی گئی تھیں اُس وقت اُن کے شوہر غلام تھے) یہ روایت نافی ہے۔

• عَنْ عَائِشَةَ رضی اللہ عنہا قَالَتْ: كَانَ زَوْجُ بَرِيرَةَ حُرًّا (اُنہی سے ایک دوسری روایت یہ بھی مَروی ہے کہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کے شوہر آزاد تھے) یہ روایت مثبت ہے۔

روایات کے مختلف ہونے کی وجہ سے احناف اور شوافع کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ:

ائمہ احناف رحمہم اللہ کے نزدیک: شوہر کے آزاد ہونے کی روایت راجح ہے، پس آزاد ہونے والی باندی کو مطلقاً اختیار ملے گا خواہ اُس کا شوہر آزاد ہو یا غلام۔

ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کے نزدیک: شوہر کے غلام ہونے کی روایت راجح ہے، پس آزاد ہونے والی باندی کو اُسی وقت اختیار ملے گا جبکہ اُس کا شوہر غلام ہو، اور اگر شوہر آزاد ہو گا تو باندی کو اختیار نہیں ملے گا۔

دوسری بات دلیلِ مثبت اور نافی کی تعیین

شوہر کے آزاد ہونے پر دلالت کرنے والی روایت "مُثبِت" ہے، اور غلام ہونے پر دلالت کرنے والی روایت "نافی" ہے۔ واضح رہے کہ انسان اپنی اصل کے اعتبار سے آزاد ہے، اور غلامی اُس کو عارض یعنی لاحق ہونے والا ایک امرِ زائد ہے، لہٰذا حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کے شوہر کے غلام ہونے پر دلالت کرنے والی دلیل "مُثبِت" ہونی چاہیئے تھی کیونکہ وہ ایک امرِ زائد یعنی غلام ہونے پر دلالت کر رہی ہے، لیکن یہاں اس کو نافی کہا گیا ہے، اِس لئے کہ تمام راوی اِس پر متفق ہیں کہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کے شوہر حقیقت میں غلام تھے، اختلاف تو اُن کی حرّیت میں واقع ہوا ہے کہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کی آزادی کے وقت میں اُن کے شوہر آزاد تھے یا نہیں، لہٰذا جو روایت اُن کے شوہر کے غلام ہونے پر دلالت کرے گی وہ "دلیلِ نافی" ہو گی کیونکہ وہ امرِ زائد کا انکار کر رہی ہے اور اصل پر باقی رہنے کا تقاضا کر رہی ہے، جب کہ حرّیت پر دلالت کرنے والی روایت "دلیلِ مُثبِت" ہو گی اِس لئے کہ امرِ زائد پر دلالت کر رہی ہے۔

تیسری بات دلیلِ مُثبِت کے راجح ہونے کی وجہ

یہاں "الْمُثْبِتُ أَوْلَى مِنَ النَّافِي" کے قاعدہ کے مطابق دلیلِ مُثبِت کو دلیلِ نافی پر ترجیح دی جاتی ہے، اِس لئے کہ

انسان کا غلام ہونا ایسی چیز ہے جس کو ظاہرِ حال سے دیکھ کر سمجھا نہیں جا سکتا، کیونکہ غلامی کی ظاہری کوئی علامت نہیں ہوتی جس کو دیکھ کر یہ معلوم ہو سکے کہ یہ غلام ہے، اِس صورت میں جس راوی نے غلام ہونے کی روایت کی ہے اُس نے بظاہر اِستصحابِ حال کے اعتبار سے روایت کی ہے، لہٰذا دلیلِ نافی دلیلِ مُثبِت کے مساوی نہ ہونے کی وجہ سے معارض نہ ہو گی اور ''اَلْمُثْبِتُ أَوْلٰى مِنَ النَّافِي'' کے قاعدہ کے مطابق دلیلِ مُثبِت راجح ہو گی۔ اِس لئے کہ جس نے حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کے شوہر کے آزاد ہونے کی خبر دی ہے وہ یقیناً کسی کے بتانے سے واقف ہوا ہو گا لہٰذا اُس کی روایت دلیل پر مبنی ہے۔ حضرات احناف نے یہاں دلیلِ مُثبِت (شوہر کے آزاد ہونے کی روایت) پر عمل کیا ہے، یعنی آزاد ہونے والی باندی کو (شوہر کے غلام ہونے کی صورت میں تو اختیار ملے گا ہی) اُس صورت میں بھی اختیار ملے گا جب کہ اُس کا شوہر آزاد ہو۔

اَلدَّرْسُ السَّابِعُ وَالْاَرْبَعُوْنَ

وَالنَّفْيُ فِيْ حَدِيْثِ مَيْمُوْنَةَ رضي الله عنها مِثَالٌ لِكَوْنِ النَّفْيِ مِنْ جِنْسِ مَا يُعْرَفُ بِدَلِيْلِهِ، وَذٰلِكَ أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم

اور حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں نفی، یہ اُس چیز کی جنس میں سے نفی ہونے کی مثال ہے جس کو نفی کی دلیل کے ذریعہ پہچانا جا سکتا ہے، اور وہ حدیث یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

كَانَ مُحْرِمًا فَتَزَوَّجَ مَيْمُوْنَةَ بِنَفْسِهِ، وَلٰكِنَّهُمْ اِخْتَلَفُوْا فِيْ أَنَّهُ هَلْ بَقِيَ عَلَى الْاِحْرَامِ حِيْنَ النِّكَاحِ

مُحرِم تھے تو آپ نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے بذاتِ خود نکاح فرمایا لیکن علماء کا اختلاف ہوا ہے اِس بات میں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نکاح کے وقت اِحرام پر باقی تھے

أَمْ نَقَضَهُ؟ فَقِيْلَ: اِنَّهُ نَقَضَهُ ثُمَّ تَزَوَّجَ. وَبِهِ أَخَذَ الشَّافِعِيُّ رحمه الله حَيْثُ لَا يَحِلُّ النِّكَاحُ فِي الْاِحْرَامِ كَمَا

یا اُسے توڑ (یعنی اُتار) دیا تھا، پس کہا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے توڑ کر پھر نکاح کیا تھا اور اِسی کو امام شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے اِس طرح کہ (اُن کے نزدیک) اِحرام کی حالت میں نکاح حلال نہیں ہے جیسا کہ

لَا يَحِلُّ الْوَطْءُ بِالْاِتِّفَاقِ. وَقِيْلَ: كَانَ بَاقِيًا عَلَى الْاِحْرَامِ حِيْنَ النِّكَاحِ، وَبِهِ أَخَذَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ رحمه الله،

(احرام کی حالت میں) بالاتفاق وطی حلال نہیں ہے، اور کہا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نکاح کے وقت اِحرام کی حالت میں باقی تھے، اور اِسی کو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے

حَيْثُ يَحِلُّ النِّكَاحُ لِلْمُحْرِمِ وَاِنْ حَرُمَ الْوَطْءُ، فَالْاِحْرَامُ وَاِنْ كَانَ عَارِضًا فِيْ بَنِيْ اٰدَمَ وَالْحِلُّ أَصْلًا،

اِس طرح کہ (امام صاحب کے نزدیک) مُحرِم کے لئے نکاح حلال ہے اگرچہ وطی (اِحرام کی حالت میں) حرام ہے، پس اِحرام اگرچہ وہ بنی آدم کو عارِض ہونے والا ایک امر ہے اور حلال (غیر مُحرِم) ہونا اصل ہے

لٰكِنَّهٗ لَمَّا اتَّفَقَتِ الرُّوَاةُ أَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ أَحْرَمَ اَلْبَتَّةَ، وَإِنَّمَا الْاِخْتِلَافُ فِي إِبْقَائِهٖ وَنَقْضِهٖ

لیکن (تمام) راوی جب اِس پر متفق ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے یقینی طور پر اِحرام پہنا تھا، اختلاف تو اُس (اِحرام) کے باقی رکھنے اور اُس کے توڑنے (اُتارنے) میں ہے

كَانَ خَبَرُ الْاِحْرَامِ نَافِيًا لِلْحِلِّ الطَّارِئِ عَلَيْهِ، وَخَبَرُ الْحِلِّ مُثْبِتًا لِلْأَمْرِ الْعَارِضِيِّ، فَخَبَرُ النَّفْيِ فِي

تو اِحرام کی خبر اُس حلال ہونے کی نفی کرنے والی ہے جو آپ ﷺ پر طاری ہوا تھا، اور حلال ہونے کی خبر امرِ عارِض کے لئے مُثبِت ہے (یعنی عارض ہونے والے امر کو ثابت کرتی ہے)، پس نفی کی خبر

بَابِ حَدِيْثِ مَيْمُوْنَةَ وَهُوَ مَا رُوِىَ أَنَّهٗ ﷺ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ مُحْرِمٌ مِمَّا يُعْرَفُ بِدَلِيْلِهٖ وَهُوَ هَيْأَةُ الْمُحْرِمِ

حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں اور وہ روایت وہ ہے جو نقل کی گئی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے نکاح اِس حال میں کیا تھا کہ آپ ﷺ مُحرِم تھے

مِنْ لُبْسِ غَيْرِ الْمَخِيْطِ وَعَدَمِ تَقَلُّمِ الْاَظَافِيْرِ وَعَدَمُ حَلَقِ الشَّعْرِ، فَهٰذَا عِلْمٌ مُسْتَنَدٌ اِلٰى دَلِيْلٍ

اُس چیز میں سے ہے جس کو دلیل کے ذریعہ پہچانا جاسکتا ہے، اور وہ (دلیل) مُحرِم کی حالت ہے یعنی بغیر سلے ہوئے کپڑے پہننا، ناخن نہ کاٹنا، بالوں کا حلق نہ کرنا، پس یہ ایسا علم ہے جو دلیل پر اعتماد کرنے والا ہے،

مُعَارِضِ الْاِثْبَاتِ، وَهُوَ مَا رُوِيَ أَنَّهٗ ﷺ تَزَوَّجَها وَهُوَ حَلَالٌ؛ لِأَنَّ مَنْ أَخْبَرَ بِهٰذَا لَا شَكَّ أَنَّهٗ قَدْ

پس یہ اِثبات کے مُعارِض ہو گیا اور وہ روایت وہ ہے جو نقل کی گئی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے نکاح حلال ہونے کی حالت میں کیا تھا، اِس لئے کہ جس نے اِس (حلال ہونے) کی خبر دی ہے

رَأٰى عَلَيْهِ لِبَاسَ الْمُحَلِّلِيْنَ وَزِيِّهِمْ، فَلَمَّا تَعَارَضَ الْخَبَرَانِ عَلَى السَّوَاءِ اُحْتِيْجَ اِلٰى تَرْجِيْحِ أَحَدِهِمَا

بے شک اُس نے آپ ﷺ پر حلال ہونے والوں کا لِباس اور اُن کی پوشاک دیکھی ہے پس جب دونوں خبریں برابری کے طور پر متعارض ہو گئیں تو اُن دونوں میں سے کسی ایک کو راوی کے

بِحَالِ الرَّاوِىْ، وَجُعِلَ رِوَايَةُ ابْنِ عَبَّاسٍ رضی اللہ عنہما وَهُوَ أَنَّهٗ ﷺ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ مُحْرِمٌ، أَوْلٰى مِنْ رِوَايَةِ

حال کے ذریعہ ترجیح دینے کی ضرورت ہو گئی۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت اور وہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے مُحرِم ہونے کی حالت میں نکاح کیا تھا کو یزید بن الاَصم کی روایت سے اولیٰ بنایا گیا،

يَزِيْدَ ابْنِ الْأَصَمِّ وَهُوَ أَنَّهٗ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ حَلَالٌ؛ لِأَنَّهٗ لَا يَعْدِلُهٗ فِى الضَّبْطِ وَالْاِتْقَانِ، فَصَارَ خَبَرُ

اور وہ (روایت یہ) ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے حلال ہونے کی حالت میں نکاح کیا تھا، اِس لئے کہ یزید بن الاَصم ضبط اور اِتقان میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے برابر نہیں ہوسکتے، پس نفی کی خبر

النَّفْی ھٰھُنَا مَعْمُولًا بِھٰذَا الْوَتِیْرَۃِ.
پر یہاں اِس طریقے سے عمل کیا گیا ہے۔

سینتالیسواں درس

آج کے درس میں نافی اور مثبت کے معارض ہونے کی پہلی صورت کی مثال ذکر کی جائے گی۔

مثال کی تفصیل: یہ ہے کہ آپ ﷺ احرام باندھ کر عمرہ کے لیے تشریف لے گئے، راستے میں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے نکاح کیا۔

اس بات میں تمام رواۃ کا اتفاق ہے کہ آپ ﷺ نکاح سے پہلے حالتِ احرام میں تھے، عین نکاح کے وقت حالتِ احرام میں تھے یا احرام کھول دیا تھا اس میں اختلاف ہے۔ اختلاف کا مدار دو حدیثیں ہیں۔

ایک روایت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: **أنه ﷺ تزوّج میمونة وهو محرم.** یعنی آپ ﷺ نے احرام کی حالت میں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے نکاح کیا۔

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ آپ ﷺ مدینہ منورہ سے احرام باندھ کر نکلے تھے، اب یہ کہنا کہ حضور ﷺ نے اسی احرام کی حالت میں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے نکاح کیا تو یہ خبر منفی ہوئی، جس کی بنیاد دلیل پر ہے۔

دوسری روایت حضرت یزید ابن اصم رضی اللہ عنہ کی ہے جس کے الفاظ ہیں: **أنه تزوّجها وهو حلال.** یعنی آپ ﷺ نے جس وقت حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے نکاح کیا اس وقت آپ ﷺ احرام کھول کر حلال ہو چکے تھے۔ پس یزید کی یہ روایت مثبت ہو گی، (یعنی امر زائد حلّ طاری کو ثابت کرنے والی ہو گی)۔

حالت احرام میں نکاح کے جواز اور عدم جواز کے حوالے سے ائمہ کا اختلاف:

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حالتِ احرام میں نکاح حلال نہیں، جیسے بالاتفاق حالتِ احرام میں وطی حلال نہیں ہے۔ ان کا مستدل یہی روایت ہے: **أنه ﷺ تزوّجها وهو حلال.**

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حالتِ احرام میں نکاح حلال ہے اگرچہ حالتِ احرام میں وطی حرام ہے۔ ان کا مستدل وہ روایت ہے جس کے الفاظ ہیں: **أنه ﷺ تزوّج میمونة وهو محرم.**

امام شافعی رحمہ اللہ نے یزید ابن اصم رضی اللہ عنہ کی روایت کو مستدل بنایا ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کو مستدل بنایا ہے۔

ملاحظہ: یہاں یہ بات ذہن نشیں کر لیں کہ احرام اگرچہ بنی آدم میں ایک امر عارض ہے، اصل تو حلال ہونے کی حالت ہے، یعنی بغیر احرام والی، لیکن جب تمام رواۃ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نکاح سے پہلے حالتِ احرام میں تھے، البتہ اختلاف اس بات پر ہے کہ عین نکاح کے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام کھولا تھا یا حالتِ احرام میں ہی تھے؟ اس اعتبار سے **تزوّج میمونة وهو محرم** والی روایت خبر منفی ہوئی حلّ طاری کے لیے، اور حِل والی خبر مثبت ہوگی امر عارض کے لیے۔

خلاصہ کلام: پس حدیث میمونہ میں جو نفی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حالتِ احرام میں تھے، یہ ایسی چیز ہے جسے دلیل سے پہچانا جا سکتا ہے، اور وہ دلیل محرم کی ہیئت ہے کہ وہ سلے ہوئے کپڑے نہیں پہنتا ہے، ناخن اور بال نہیں کاٹتا ہے؛ لہٰذا یہ ایک ایسا علم ہے جو ایک دلیل کی طرف منسوب ہے۔

پس یہ خبر نافی معارض ہوگی خبر مثبت «**تزوّجها وهو حلال**» کے۔ یہ خبر مثبت اس لیے ہے کہ جو یہ خبر دے رہا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حلال ہونے کی حالت میں نکاح کیا تو لازم بات ہے کہ اس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حلال لوگوں کے لباس میں دیکھا ہوگا۔

پس جب دونوں روایتیں متعارض ہو گئیں تو راوی کے حال کے ذریعے سے کسی ایک کو ترجیح دی جائے گی۔

چناں چہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما والی روایت **أنه ﷺ تزوّج میمونة وهو محرم.** زیادہ اولیٰ اور مضبوط ہوگی حضرت یزید ابن اصم رضی اللہ عنہ والی روایت **أنه علیه السلام تزوّجها وهو حلال** سے؛ کیوں کہ یزید ابن اصم رضی اللہ عنہ ضبط اور تقویٰ میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے برابر نہیں ہو سکتے۔ اس لیے یہاں نفی والی روایت پر عمل اس طور پر ہوا ہے۔

اَلدَّرْسُ الثامن والأربعون

وَطهارَةُ الْماءِ وَحِلُّ الطَّعامِ مِنْ جِنْسِ مَا يُعْرَفُ بِدَلِيْلِهِ مِثَالٌ لِكَوْنِ الرَّاوِيْ مِمَّا اعْتَمَدَ عَلٰى
اور پانی کی طہارت اور کھانے کا حلال ہونا اُس چیز کی جنس میں سے ہے جس کو اُس کی دلیل کے ساتھ سمجھا جا سکتا ہے، یہ راوی کے
دَلِيْلِ الْمَعْرِفَةِ، وَفِي الْعِبارَةِ مُسامَحَةٌ، وَالْأَوْلٰى أَنْ يَّقُوْلَ: وَطهارَةُ الْماءِ وَحِلُّ الطَّعامِ مِنْ جِنْسِ
دلیلِ معرفت پر اعتماد کرنے کی مثال ہے، اور عبارت میں تسامح ہے، اور بہتر یہ تھا کہ یوں کہتے: اور پانی کی طہارت اور کھانے کا حلال ہونا اُس چیز کی جنس میں سے
مَا تَشْتَبِهُ حَالُهُ لٰكِنْ اِذَا عُرِفَ أَنَّ الرَّاوِيْ اِعْتَمَدَ دَلِيْلَ الْمَعْرِفَةِ يَكُوْنُ مِنْ جِنْسِ مَا يُعْرَفُ
جس کا حال مشتبہ ہو لیکن جب یہ پہچان لیا گیا کہ راوی نے دلیلِ معرفت پر اعتماد کیا ہے تو یہ اُس چیز کی جنس میں سے ہو جائے گا جس کو اُس کی دلیل کے ساتھ

بِدَلِيْلِهٖ. وَبَيَانُهٗ أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْمَاءِ الطَّهَارَةُ، وَفِي الطَّعَامِ الْحِلُّ، فَإِذَا تَعَارَضَ مُخْبِرَانِ فِيْهِ فَيَقُوْلُ
پہچان لیا جاتا ہے، اور اس کا بیان یہ ہے کہ پانی میں اصل طہارت اور کھانے میں اصل حلال ہونا ہے، پس جب دو خبر دینے والے اس میں متعارض ہو جائیں کہ دونوں میں سے ایک کہے:
أَحَدُهُمَا: اِنَّهٗ نَجَسٌ أَوْ حَرَامٌ، فَلَا شَكَّ أَنَّهٗ خَبَرٌ مُثْبِتٌ لِلْأَمْرِ الْعَارِضِ، مَا أَخْبَرَ بِهٖ قَائِلُهٗ اِلَّا بِالدَّلِيْلِ،
یہ (پانی) نجس یا یہ (کھانا) حرام ہے، تو بے شک یہ امرِ عارض کو ثابت کرنے والی خبر ہے، جس کے کہنے والے نے اس کی خبر بغیر دلیل کے نہیں دی،
ثُمَّ جَاءَ آخَرُ يَقُوْلُ: اِنَّهٗ طَاهِرٌ أَوْ حَلَالٌ، فَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَّتَفَحَّصَ مِنْ حَالِهٖ، فَإِنْ كَانَ خَبَرُهٗ بِمُجَرَّدِ
پھر دوسرا آکر کہے: یہ (پانی) طاہر یا یہ (کھانا) حلال ہے، پس ضروری ہے کہ اُس (خبر دینے والے) کے حال میں غور کیا جائے، پس اگر اُس کی خبر محض اِس وجہ سے ہے کہ
أَنَّ الْأَصْلَ فِيْهِ الطَّهَارَةُ أَوِ الْحِلُّ، لَمْ يُقْبَلْ خَبَرُهٗ؛ لِأَنَّهٗ نَفْيٌ بِلَا دَلِيْلٍ، فَحِيْنَئِذٍ كَانَ خَبَرُ النَّجَاسَةِ
پانی میں اصل طہارت یا (کھانے میں اصل) حلال ہونا ہے تو اُس کی خبر کو قبول نہیں کیا جائے گا اِس لئے کہ یہ بغیر دلیل کے نفی کرنا ہے، پس اُس وقت (پانی کے) نجس ہونے
وَالْحُرْمَةِ أَوْلٰى؛ لِأَنَّهٗ مُثْبِتٌ وَإِنْ كَانَ خَبَرُهٗ بِالدَّلِيْلِ وَهُوَ أَنَّهٗ أَخَذَهٗ مِنَ الْعَيْنِ الْجَارِيَةِ أَوِ الْحَوْضِ
یا (کھانے کے) حرام ہونے کی خبر اولیٰ ہوگی اِس لئے کہ وہ مثبت ہے اور اُس (خبر دینے والے) خبر دلیل کے ساتھ ہو اور وہ (دلیل مثلاً) یہ ہو کہ اُس (خبر دینے والے) نے جاری چشمہ یا دہ در دہ حوض سے
الْعَشْرِ فِي الْعَشْرِ وَجَعَلَهٗ بِنَفْسِهٖ فِي الْإِنَاءِ الطَّاهِرِ الْجَدِيْدِ أَوِ الْغَسِيْلِ بِحَيْثُ لَا يُشَكُّ فِيْ طَهَارَتِهٖ
بذاتِ خود پانی لیا ہو ایک ایسے برتن میں جو جدید یا دھلا ہو اِس حیثیت سے کہ اُس کی طہارت میں شک نہ کیا جاسکتا ہو اور وہ (خبر دینے والا) جب سے اُس نے پانی برتن میں ڈالا ہے،
وَلَمْ يُفَارِقْهُ مُنْذُ أَلْقَى الْمَاءَ فِيْهِ حَتّٰى يُتَوَهَّمَ أَنَّهٗ أَلْقٰى فِيْهِ النَّجَاسَةَ أَحَدٌ، فَحِيْنَئِذٍ كَانَ هٰذَا النَّفْيُ
اُس سے جُدا نہ ہوا ہو کہ یہ وہم کیا جاسکے کہ اُس میں کسی نے نجاست ڈال دی ہو گی، پس اُس وقت یہ نفی اُس چیز کی جنس
مِنْ جِنْسِ مَا يُعْرَفُ بِدَلِيْلِهٖ، **كَالنَّجَاسَةِ وَالْحُرْمَةِ، فَوَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْخَبَرَيْنِ، فَوَجَبَ الْعَمَلُ**
میں سے ہو گی جس کو اُس کی دلیل کے ساتھ سمجھا جاسکتا ہے، جیسا کہ نجاست اور حرمت۔ پس دونوں خبروں میں تعارض واقع ہو گیا لہٰذا اصل پر عمل کرنا واجب ہو گیا

بِالْأَصْلِ، وَهُوَ الْحِلُّ وَالطَّهارَةُ، وَقَدْ بَالَغْنَا فِي تَحْقِيْقِ الْأَمْثِلَةِ حِيْنَئِذٍ بِمَا لَا مَزِيْدَ عَلَيْهِ.
اور وہ حلال ہونا اور پاک ہونا ہے، اور ہم نے مثالوں کی تحقیق میں بہت مبالغہ کیا ہے، اِتنا کہ اُس پر مزید اضافہ نہیں کیا جاسکتا۔

اڑتالیسواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: خبرِ نافی مثبت کے معارض ہونے کی دوسری صورت کی مثال اور عبارت میں ایک اشکال اور جواب

دوسری بات: مثال کی وضاحت

پہلی بات: خبرِ نافی خبرِ مثبت کے معارض ہونے کی دوسری صورت کی مثال

جیسے پانی کا پاک اور کھانے کا حلال ہونا، یہ اس بات کی مثال ہے کہ راوی نے دلیل پر اعتماد کیا ہو۔

اشکال: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ماتن کی مذکورہ عبارت میں ایک تسامح اور اشکال ہے، وہ یہ کہ **طهارة الماء وحلّ الطعام** کو **ما يعرف بدليله** کی جنس سے قرار دینا درست نہیں ہے؛ کیوں کہ **ما يعرف بدليله** کی مثال حدیث میمونہ ہے جو پہلے گذر چکی ہے۔

قوله: «والأولى أن يقول ... إلخ»:

اس عبارت سے مصنف رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ بہتر تھا کہ عبارت کو یوں ذکر کیا جاتا: **وطهارة الماء وحلّ الطعام من جنس ما يشتبه حاله، لكن إذا عرف أن الراوي اعتمد دليل المعرفة يكون من جنس ما يُعرف بدليله.** یعنی پانی کی طہارت اور کھانے کی حلت ان چیزوں میں سے ہیں جن کا حال مشتبہ ہے، لیکن جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ راوی نے دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے تو یہ ان اشیاء میں سے ہو گیا جن کو دلیل کے ذریعے جانا جاسکتا ہے۔

قوله: «وبيانه أن الأصل ... إلخ»:

دوسری بات: مثال کی وضاحت

مثال کی وضاحت: یہ مثال نفی مشتبہ الحال کی ہے، لیکن راوی نے دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے جس کی وجہ سے یہ خبرِ نافی خبرِ مثبت کے معارض ہوگئی۔

مثال یہ ہے کہ ایک برتن میں پانی یا کھانا رکھا ہوا ہے، ایک شخص نے آکر خبر دی کہ پانی ناپاک اور کھانا حرام ہے، اور دوسرے شخص نے خبر دی کہ پانی پاک ہے اور کھانا حلال ہے۔

اب ان دونوں مخبروں میں سے پہلے مخبر کی خبر یعنی ''نجاست'' اور ''حرمت'' کی خبر امر عارض کی وجہ سے خبرِ مثبت ہے، اور اس کی بنا دلیل پر ہے، وہ اس طرح کہ نجاست اور حرمت کی خبر دینے والے نے خبر لازماً کسی وجہ سے دی ہو گی، اس نے نجاست گرتے ہوئے دیکھا ہو گا اور کھانے کی حرمت کا اس کو علم ہو گا۔

دوسرے مخبر کی خبر نافی ہے، یعنی اس کی خبر امرِ زائد کی نفی کرتی ہے یعنی نجاست اور حرمت کی۔ اب یہ خبر مشتبہ الحال ہے، یہ معلوم نہیں کہ اس مخبر نے یہ خبر استصحاب حال (یعنی ہر چیز کی اصل) کے اعتبار سے دی ہے کہ ہر چیز میں پاکی اور حلّت اصل ہے؛ لہٰذا پانی پاک اور کھانا حلال ہے، یا کسی دلیل کی بنا پر یہ خبر دی ہے؟ اس اشتباہ کی وجہ سے راوی کے حال پر غور و فکر کرنا ضروری ہے۔ اب اگر غور و فکر سے معلوم ہو جائے کہ راوی نے استصحاب حال یعنی ہر چیز کے اصل کا اعتبار کرتے ہوئے پانی کی پاکی اور کھانے کی حلّت کی خبر دی ہے، تو مخبر کی یہ خبر مقبول نہ ہو گی بلکہ ردّ ہو گی، کیوں کہ یہ خبر دلیل کی بنیاد پر نہیں ہے۔

اور اگر نفی کی خبر دلیل کی بنیاد پر ہو اس طور پر کہ مخبر نے جاری چشمہ سے یا دَہ در دَہ حوض سے پانی خود لیا اور خود نئے برتن یا دُھلے ہوئے برتن میں ڈالا، اور جب سے پانی اس برتن میں ڈالا تب سے وہ اس برتن سے الگ نہیں ہوا، تو اس پانی کے پاک ہونے میں شک نہیں ہو سکتا۔

پس اس وقت مخبر کی طہارت و حلّت کی خبر جو کہ خبرِ نفی ہے یہ خبرِ اثبات (یعنی نجاست اور حرمت کی خبر) کے معارض اور مثل ہو گی، یعنی دونوں خبریں قوت میں برابر ہونے کی وجہ سے ایک دوسرے کی معارض ہوں گی۔

اب اس تعارض کو دور کرنے کے لیے اصل پر عمل کرنا واجب ہو گا۔ یعنی ہم یہ کہیں گے کہ پانی کے اندر اصل طہارت ہے اور کھانے میں اصل حلّت ہے؛ لہٰذا اصل کا اعتبار کرتے ہوئے پانی کو پاک اور کھانے کو حلال قرار دیا جائے گا۔

اَلدَّرْسُ التاسع والأربعون

ثُمَّ يَقُوْلُ الْمُصَنِّفُ رحمه الله: وَالتَّرْجِيْحُ لَا يَقَعُ بِفَضْلِ عَدَدِ الرُّوَاةِ وَبِالذُّكُوْرَةِ وَالْأُنُوْثَةِ وَالْحُرِّيَّةِ
پھر مصنّف رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اور ترجیح راویوں کے عدد میں اضافہ کی وجہ سے مذکر، مؤنّث اور آزاد ہونے کی وجہ سے نہیں ہوتی
يَعْنِيْ اِذَا كَانَ فِيْ أَحَدِ الْخَبَرَيْنِ الْمُتَعَارِضَيْنِ كَثْرَةُ الرُّوَاةِ وَفِي الْآخَرِ قِلَّتُهَا أَوْ كَانَ رَاوِي أَحَدِهِمَا
یعنی جب دو متعارض خبروں میں سے ایک خبر میں راویوں کی کثرت اور دوسری روایت میں قلّت ہو، یا اُن دونوں میں
مُذَكَّرًا وَالْآخَرِ مُؤَنَّثًا، أَوْ رَاوِيْ أَحَدِهِمَا حُرًّا وَالْآخَرِ عَبْدًا، لَمْ يُتَرَجَّحْ أَحَدُ الْخَبَرَيْنِ عَلَى الْآخَرِ
سے ایک کا راوی مذکر اور دوسری کا مؤنّث ہو، یا اُن میں ایک کا راوی آزاد اور دوسری کا غلام ہو تو دونوں خبروں میں سے ایک خبر دوسری خبر پر اِس خصوصیت کی وجہ سے راجح نہیں ہو گی،

بِهٰذِهِ الْمَزِيَّةِ؛ لِأَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي هٰذَا الْبَابِ الْعَدَالَةُ، وَهِيَ لَا تَخْتَلِفُ بِالْكَثْرَةِ وَالذُّكُوْرَةِ وَالْحُرِّيَّةِ؛
اِس لئے کہ اِس باب میں عدالت کا اعتبار کیا گیا ہے اور وہ عدالت (راویوں کے) کثیر ہونے، مذکّر ہونے، آزاد ہونے کی وجہ سے مختلف نہیں ہوتی،
فَإِنَّ عَائِشَةَ رضی اللہ عنہا كَانَتْ أَفْضَلَ مِنْ أَكْثَرِ الرِّجَالِ، وَبِلَالًا كَانَ أَفْضَلَ مِنْ أَكْثَرِ الْحَرَائِرِ، وَالْجَمَاعَةُ
بے شک حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا (عورت ہونے کے باوجود) اکثر مردوں سے افضل ہیں، حضرت بلال رضی اللہ عنہ (غلام ہونے کے باوجود) اکثر آزاد لوگوں سے افضل ہیں،
الْقَلِيْلَةُ الْعَادِلَةُ أَفْضَلُ مِنَ الْكَثِيْرَةِ الْعَاصِيَةِ، وَفِي قَوْلِهِ: «فَضْلُ عَدَدِ الرُّوَاةِ» إِشَارَةٌ إِلٰى أَنَّ
اور عدالت سے متّصف قلیل جماعت اُس کثیر جماعت سے افضل ہے جو گناہ گار (عدالت سے عاری) ہو اور مصنّف رحمہ اللہ کے قول "فَضلُ عَدَدِ الرُّوَاۃِ" میں اِس بات کی جانب اِشارہ ہے کہ
عَدَدًا لَا يَتَرَجَّحُ عَلٰى عَدَدٍ بَعْدَ أَنْ كَانَ فِي دَرَجَةِ الْآحَادِ، وَأَمَّا اِنْ كَانَ فِي جَانِبٍ وَّاحِدٌ وَفِي جَانِبٍ
کوئی بھی عدد کسی بھی عدد پر راجح نہیں ہوگا، بعد اِس کے کہ وہ آحاد کے درجہ میں ہو، اور بہر حال اگر ایک جانب ایک (آحاد میں سے ہو) اور دوسری جانب دو (یعنی مشہور کے درجہ میں) ہوں
اِثْنَانِ يُتَرَجَّحُ خَبَرُ اثْنَانِ عَلٰى خَبَرِ الْوَاحِدِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: يُتَرَجَّحُ جِهَةُ الْكَثْرَةِ عَلٰى جَانِبِ الْقِلَّةِ؛
تو دو کی خبر راجح ہوگی خبرِ واحد پر، اور بعض حضرات کا قول ہے: کثرت کی جہت قلّت کی جہت پر راجح ہوگی،
تَمَسُّكًا بِمَا ذَكَرَ مُحَمَّدٌ رحمہ اللہ فِي مَسَائِلِ الْمَاءِ، وَلٰكِنَّا تَرَكْنَاهُ بِالْإِسْتِحْسَانِ.
اُس مسئلہ سے اِستدلال کرتے ہوئے جو امام محمد رحمہ اللہ نے پانی کے مسائل میں ذکر کیا ہے، لیکن ہم نے اُسے اِستحسان کی وجہ سے ترک کر دیا ہے۔
وَإِذَا كَانَتْ فِي أَحَدِ الْخَبَرَيْنِ زِيَادَةٌ فَإِنْ كَانَ الرَّاوِيْ وَاحِدًا يُؤْخَذُ بِالْمُثْبِتِ لِلزِّيَادَةِ كَمَا فِي الْخَبَرِ
اور جب دو خبروں میں ایک میں (کسی لفظ کی) زیادتی ہو تو دیکھا جائے گا اگر راوی (دونوں خبروں کا) ایک ہی ہو تو مُثبِت للزِّیادۃ (زیادتی کو ثابت کرنے والی خبر) کو لیا جائے گا جیسا کہ
الْمَرْوِيِّ فِي التَّحَالُفِ، وَهُوَ مَا رَوَى ابْنُ مَسْعُوْدٍ رضی اللہ عنہ أَنَّهُ إِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ
وہ خبر جو تَحالُف کے بارے میں مَروی ہے، اور وہ (روایت) وہ ہے جو حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے نقل کی ہے کہ جب دو بیع وشراء کرنے والے کے درمیان (ثمن یا مَبیع میں) اِختلاف ہو جائے اور سامان قائم ہو

تَحَالَفَا وَتَرَادَّا، وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرٰى عَنْهُ لَمْ يُذْكَرْ قَوْلُهُ: «وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ»، فَأَخَذْنَا بِالْمُثْبِتِ لِلزِّيَادَةِ
تو وہ دونوں قسم کھا کر ایک دوسرے کو (اُس کی چیز) لوٹا دیں گے، اور اُنہی (حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ) سے منقول ایک دوسری روایت میں اُن کا قول: "وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ" ذکر نہیں کیا گیا،
وَقُلْنَا: لَا يَجْرِي التَّحَالُفُ اِلَّا عِنْدَ قِيَامِ السِّلْعَةِ، فَكَانَ حَذْفُ الْقَيْدِ مِنْ بَعْضِ الرُّوَاةِ لِقِلَّةِ الضَّبْطِ
پس ہم نے (وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ کی) زیادتی کو ثابت کرنے والی روایت کو لے لیا، اور ہم نے یہ کہا: تحالُف صرف سامان کے قائم ہونے کی حالت میں جاری ہو گا پس بعض راویوں کی جانب سے قید (اضافی) کا حذف ضبط کی کمی کی وجہ سے ہے
وَاِذَا اخْتَلَفَ الرَّاوِي فَيُجْعَلُ كَالْخَبَرَيْنِ، وَيُعْمَلُ بِهِمَا كَمَا هُوَ مَذْهَبُنَا فِي أَنَّ الْمُطْلَقَ لَا يُحْمَلُ عَلَى
اور جب (دونوں خبروں کا) راوی مختلف ہو تو اُس کو دو (مختلف) خبروں کی طرح بنایا جائے گا اور دونوں ہی پر عمل کیا جائے گا جیسا کہ ہمارا اِس مسئلے میں مذہب ہے کہ دو (مختلف) حکموں میں مطلَق کو مقیّد پر محمول نہیں کیا جاتا،
الْمُقَيَّدِ فِي حُكْمَيْنِ كَمَا رُوِيَ أَنَّهُ ﷺ نَهٰى عَنْ بَيْعِ الطَّعَامِ قَبْلَ الْقَبْضِ وَرُوِيَ أَنَّهُ ﷺ نَهٰى
جیسا کہ روایت کیا گیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کھانے کی چیز کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا ہے، اور (ایک دوسری روایت میں) مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے
عَنْ بَيْعِ مَا لَمْ يُقْبَضْ، فَلَمْ يُقَيَّدْ بِالطَّعَامِ، فَقُلْنَا: لَا يَجُوزُ بَيْعُ الْعُرُوْضِ قَبْلَ الْقَبْضِ
قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنے سے منع کیا ہے، (تو اِس روایت میں) آپ ﷺ نے "طعام" کی قید کے ساتھ مقیّد نہیں کیا، پس ہم نے یہ کہا کہ قبضہ سے پہلے سامان کو فروخت کرنا (بھی) جائز نہیں
كَمَا لَا يَجُوْزُ بَيْعُ الطَّعَامِ قَبْلَهُ.
جیسا کہ قبضہ سے پہلے کھانے کی چیز کا فروخت کرنا جائز نہیں۔

انچاسواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: اُن اسباب کا ذکر جن کی وجہ سے روایات میں تعارض کی صورت میں ایک روایت کو دوسری روایت پر ترجیح حاصل نہ ہو گی۔

دوسری بات: رِوایات میں تعارض کی صورت میں جس روایت میں الفاظ زائد ہوں اسے ترجیح حاصل ہو گی۔

تیسری بات: روایات میں تعارض کی صورت میں اگر راوی مختلف ہوں اور کسی ایک روایت میں الفاظ زائد ہوں تو دونوں پر عمل کیا جائے گا۔

پہلی بات: اُن اسباب کا ذکر جن کی وجہ سے روایات میں تعارض کی صورت میں ایک روایت کو دوسری روایت پر ترجیح حاصل نہ ہوگی:

پہلا سبب: اگر ایک روایت میں راویوں کی تعداد دو (۲) ہو اور دوسری روایت میں تین (۳) ہو، تو تین (۳) والی روایت کو ترجیح حاصل نہ ہوگی۔

دوسرا سبب: اسی طرح اگر ایک روایت کا راوی مرد ہو اور دوسری روایت کی راویہ عورت ہو، تو مرد والی روایت کو ترجیح حاصل نہ ہوگی۔

تیسرا سبب: اسی طرح اگر ایک روایت کا راوی آزاد اور دوسری روایت کا راوی غلام ہو، تو آزاد والی روایت کو ترجیح حاصل نہ ہوگی۔

عدم ترجیح کی وجہ:

مذکورہ بالا صورتوں میں عدم ترجیح کی وجہ یہ ہے کہ اخبار اور احادیث کے باب میں اصل عدالت ہے، یعنی عدالت کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور عدالت کا تعلق کثرتِ تعداد، راوی کے مرد ہونے، راوی کے آزاد ہونے کے ساتھ نہیں ہے۔ اسی لیے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اکثر مردوں سے افضل ہیں، اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ اکثر آزاد لوگوں سے افضل ہیں، اسی طرح چھوٹی عادل جماعت، بڑی نافرمان جماعت سے افضل ہے۔

قوله: «وفي قوله فضل عدد الرواة ... إلخ»:

مصنف رحمہ اللہ اس عبارت سے یہ فرما رہے ہیں کہ عدد میں کثرت کی وجہ سے ترجیح اس وقت نہیں ہوگی جب دونوں روایات درجہ آحاد پر ہوں، یعنی ہر ایک میں کم از کم دو راوی ہوں۔ پس اگر ایک روایت میں ایک راوی ہے اور دوسری میں دو، تو دو والی کو ترجیح حاصل ہوگی، روایت کے لیے کم از کم دو کا عدد لازمی ہے۔

قوله: «وقال بعضهم: ترجح ... إلخ»:

مصنف رحمہ اللہ اس عبارت سے یہ ذکر فرما رہے ہیں کہ بعض فقہاء نے یہ فرمایا ہے کہ کثرت رواۃ والی روایت کو قلّت رواۃ والی روایت پر ترجیح حاصل ہوگی۔ اور وہ حضرات استدلال کرتے ہیں امام محمد رحمہ اللہ کے ایک قول سے جو انہوں نے پانی والے مسئلہ میں ذکر فرمایا ہے، یعنی اگر پانی کی نجاست اور طہارت کے معاملہ میں اختلاف ہو جائے، تو جس طرف زیادہ مخبر ہوں اسے ترجیح حاصل ہوگی۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم نے ان کے اس استدلال کو استحساناً چھوڑ دیا؛ اس لیے کہ روایت کے باب میں اصل عدالت ہے، لہٰذا اکثرت کا اعتبار نہ ہو گا۔

دوسری بات: روایات میں تعارض کی صورت میں اگر راوی ایک ہو تو جس روایت میں الفاظ زائد ہوں اسے ترجیح حاصل ہو گی:

اصول یہ ہے کہ ایک راوی سے دو طرح کی روایت ہو، ایک میں کچھ الفاظ کی زیادتی ہو، تو اس صورت میں الفاظ کی زیادتی والی روایت کو دوسری روایت پر ترجیح حاصل ہو گی۔

مثال: تحالف والی روایت: تفصیل یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمةٌ تحالفَا وترادّا». یعنی اگر بائع و مشتری کا ثمن میں اختلاف ہو جائے اور سامان (مبیع) موجود ہو تو اس وقت دونوں سے قسم لی جائے گی، اور قسم کے بعد مبیع بائع کو اور ثمن مشتری کو واپس کر دیا جائے گا۔

اس روایت میں والسلعة قائمةٌ کی زیادتی ہے۔

انہی سے دوسری روایت مروی ہے، جس میں والسلعة قائمةٌ کے الفاظ موجود نہیں ہیں۔ پس ہم نے الفاظ کی زیادتی والی روایت کو لیا اور یہ کہا کہ بائع اور مشتری کے درمیان تحالف تب جاری ہو گا جب سامان (مبیع) موجود ہو، اگر سامان موجود نہ ہو تو تحالف نہ ہو گا۔

مصنف رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ جس روایت میں قید (یعنی والسلعة قائمةٌ) محذوف ہے وہ بعض راویوں کی قلت ضبط کی وجہ سے ہے۔ یعنی یہ قید ان سے بھول کر رہ گئی ہے؛ لہٰذا زیادتی والی روایت پر عمل ہو گا۔

اصول: یہ ہے کہ جن دو روایتوں میں تعارض ہے ان کے راوی الگ الگ ہوں اور ایک میں کچھ الفاظ کی زیادتی ہو تو دونوں پر عمل کیا جائے گا۔ یہ مطلق اور مقیّد کے باب سے ہوں گے، جس طرح دو روایات میں سے ایک مطلق اور دوسری مقید ہو تو مطلق کو مقید نہیں بنایا جاتا ہے، بلکہ مطلق روایت اپنی اطلاق پر جاری ہوتی ہے اور مقید مقید ہی رہ جاتی ہے۔

مثال: جیسے ایک روایت کے الفاظ ہیں: أنه ﷺ نهى عن بيع الطعام قبل القبض. یعنی آپ ﷺ نے قبضہ سے پہلے غلّہ کی بیع سے منع فرمایا ہے۔

دوسری روایت کے الفاظ ہیں: أنه علیہ السلام نهى عن بيع ما لم يقبض. یعنی آپ ﷺ نے قبضہ سے پہلے مطلقاً بیع سے منع فرمایا ہے۔

اب بظاہر دونوں روایات میں تعارض ہے، ایک میں طعام کا ذکر ہے، دوسری میں طعام کی قید نہیں ہے۔ پس ہم نے دونوں روایات پر عمل کیا اور یہ کہا کہ گندم کی بیع بھی قبل القبض ناجائز ہے، اسی طرح سامان کی بیع بھی قبضہ سے پہلے جائز نہ ہو گی۔

اَلدَّرْسُ الخمسون

وَلَمَّا فرَغَ الْمُصَنِّفُ رحمه الله عَنْ بَيَانِ الْمُعَارَضَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ شَرَعَ فِي تَحْقِيْقِ
اور جب مصنّف رحمہ اللہ اُس "معارضہ" کے بیان سے فارغ ہو گئے جو کہ کتاب اللہ اور سنت کے درمیان مشترک ہے تو اب
أَقْسَامِ الْبَيَانِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَهُمَا فَقَالَ: وَهٰذِهِ الْحُجَجُ يَعْنِي الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ بِأَقْسَامِهَا تَحْتَمِلُ الْبَيَانَ
"بیان" کی اقسام کی تحقیق میں شروع ہو رہے ہیں جو اقسام کتاب اللہ اور سنت کے درمیان مشترک ہیں، چنانچہ فرمایا اور یہ حجتیں یعنی کتاب اللہ اور سنت اپنی تمام اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتی ہیں،
أَيْ: تَحْتَمِلُ أَنْ يُّبَيِّنَهَا الْمُتَكَلِّمُ بِنَوْعِ بَيَانٍ مِّنَ الْأَقْسَامِ الْخَمْسَةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالْاِسْتِقْرَاءِ.
یعنی اِس بات کا احتمال رکھتی ہیں کہ متکلّم اُن کو بیان کی اُن پانچ اقسام کے ذریعہ واضح کرے جو کہ اِستقراء (غور و فکر) کے ذریعہ معلوم ہوئی ہیں۔

بیانات کے اقسام

مصنف رحمہ اللہ تعارض کی بحث جو کہ کتاب اللہ اور سنت کے مابین مشترک تھی، سے فارغ ہونے کے بعد اب یہاں سے بیان کے اقسام کو ذکر فرما رہے ہیں، جو کہ کتاب اللہ اور سنت کے مابین مشترک ہیں۔

وهذه الحجج: کتاب اللہ اور سنت بیان کا احتمال رکھتے ہیں، یہ پانچ اقسام استقرائی ہیں۔

وَهُوَ خَمْسَةٌ: اِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ بَيَانَ تَقْرِيْرٍ، وَهُوَ تَوْكِيْدُ الْكَلَامِ بِمَا يَقْطَعُ احْتِمَالَ الْمَجَازِ أَوِ الْخُصُوْصِ
اور بیان پانچ قسموں پر ہے، یا تو وہ بیان تقریر ہو گا، اور بیانِ تقریر کلام کو پختہ کرنا ہے ایسی چیز سے جو مجاز یا خصوص کے احتمال کو منقطع کر دے،
فَالْأَوَّلُ مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالٰى: ﴿وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾؛ فَإِنَّ قَوْلَهُ: «طَائِرٌ» يَحْتَمِلُ الْمَجَازَ بِالسُّرْعَةِ
پہلی چیز (مجاز کو منقطع کرنے) کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ﴿وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ اور نہیں ہے کوئی پرندہ جو اپنے پَروں سے اُڑتا ہے۔ اِس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول "طائر" مجازی طور پر "سرعت فی السّیر" تیز رفتاری کے معنی میں بھی ہو سکتا ہے
فِي السَّيْرِ كَمَا يُقَالُ لِلْبَرِيْدِ: «طائر» فَقَوْلُهُ: «يَطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ» يَقْطَعُ هٰذَا الْاِحْتِمَالَ وَيُؤَكِّدُ الْحَقِيْقَةَ
جیسا کہ "ڈاکیا" کو بھی (تیز رفتاری کے ساتھ چلنے کی وجہ سے) "طَائِرٌ" کہہ دیا جاتا ہے، (لیکن) اللہ تعالیٰ کا قول "يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ" اِس احتمال کو منقطع کر دیتا ہے اور حقیقی معنی کو پختہ کر دیتا ہے۔

وَالثَّانِيْ مِثْلُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ جَمْعٌ شَامِلٌ لِجَمِيْعِ
اور دوسری چیز (خصوص کے احتمال کو منقطع کرنے) کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾۔
الْمَلَائِكَةِ وَلٰكِنْ يَحْتَمِلُ الْخُصُوْصَ، فَأُزِيْلَ بِقَوْلِهٖ: «كُلُّهُمْ أَجْمَعُوْنَ» هٰذَا الْاِحْتِمَالُ وَأُكِّدَ الْعُمُوْمُ.
اِس لئے کہ "مَلَائِكَة" کا لفظ جمع ہے، تمام فرشتوں کو شامل ہے، لیکن یہ خصوص کا احتمال رکھتا ہے (کہ شاید بعض فرشتوں نے سجدہ نہ کیا ہو) پس اللہ تعالیٰ کے قول: "كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ" کے ذریعہ اِس احتمال کو دور کر دیا گیا اور عمومی معنیٰ کو پختہ کر دیا گیا۔
أَوْ بَيَانَ تَفْسِيْرٍ كَبَيَانِ الْمُجْمَلِ وَالْمُشْتَرَكِ فَالْمُجْمَلُ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا
یاوہ بیانِ تفسیر ہو گا جیسا کہ مجمَل اور مشترک کا بیان، پس مجمل (کی مثال) جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "اور نماز قائم کرو اور زکوۃ
الزَّكَاةَ﴾ فَلَحِقَهُ الْبَيَانُ بِالسُّنَّةِ الْقَوْلِيَّةِ وَالْفِعْلِيَّةِ، وَالْمُشْتَرَكُ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ فَإِنَّ
اداء کرو"۔ پس سنّتِ قولیہ اور سنّتِ فعلیہ کے ذریعہ اُس کو بیان (تفسیر) لاحق ہو گیا۔ اور مشترک (کی مثال) جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: (مطلقہ عورتیں) تین قروء (تک اپنے آپ کو روکے رکھیں)
«قُرُوْءَ» لَفْظٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الطُّهرِ وَالْحَيْضِ، بَيَّنَه النَّبِيُّ ﷺ بِقَوْلِهٖ: «طَلَاقُ الْأَمَةِ ثِنْتَانِ وَعِدَّتُهَا
پس "قُرُوء" کا لفظ طہر اور حیض کے درمیان مشترک ہے، نبی کریم ﷺ نے اپنے قول کے ذریعہ اُس کو بیان کیا ہے، (اور وہ قول یہ ہے) باندی کی طلاقیں دو اور اُس کی عدّت دو حیض ہیں۔
حَيْضَتَانِ»؛ فَإِنَّهٗ يَدُلُّ عَلٰى أَنَّ عِدَّةَ الْحُرَّةِ ثَلَاثُ حِيَضٍ، لَا ثَلَاثَةُ أَطْهَارٍ.
یہ حدیث اِس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آزاد عورت کی عدّت تین حیض ہیں، نہ کہ تین طہر۔
وَإِنَّهُمَا يَصِحَّانِ مَوْصُوْلًا وَمَفْصُوْلًا وَعِنْدَ بَعْضِ الْمُتَكَلِّمِيْنَ لَا يَصِحُّ بَيَانُ الْمُجْمَلِ وَالْمُشْتَرَكِ إِلَّا
اور وہ دونوں (بیانِ تقریر اور بیانِ تفسیر) موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح سے لانا جائز ہے اور بعض متکلمین کے نزدیک مجمل اور مشترک کا بیان صرف موصولاً ہی لانا صحیح ہے،
مَوْصُوْلًا؛ لِأَنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنَ الْخِطَابِ إِيْجَابُ الْعَمَلِ، وَذَا مَوْقُوْفٌ عَلٰى فَهْمِ الْمَعْنَى الْمَوْقُوْفِ عَلَى
اِس لئے کہ خطاب سے مقصود عمل کو واجب کرنا ہے اور یہ موقوف ہے اُس معنیٰ کے سمجھنے پر جو خود بیان پر موقوف ہے،
الْبَيَانِ، فَلَوْ جَازَ تَأْخِيْرُ الْبَيَانِ لَأَدّٰى اِلٰى تَكْلِيْفِ الْمُحَالِ، وَنَحْنُ نَقُوْلُ: يُفِيْدُ الْاِبْتِلَاءَ بِاعْتِقَادِ
پس اگر بیان کو تاخیر کے ساتھ لانا جائز ہوتا تو یہ امرِ محال کے مکلّف بنانے کی جانب لے جانے والا ہوتا۔ اور ہم یہ کہتے ہیں (بیان کا تاخیر کے ساتھ لانا کم از کم) آزمائش (امتحان) کا فائدہ دے گا

الحَقِّيَّة فِي الْحَالِ مَعَ انْتِظَارِ الْبَيَانِ لِلْعَمَلِ، وَلَا بَأْسَ فِيْهِ؛ لِأَنَّ تَأْخِيْرَ الْبَيَانِ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ
(بایں طور کہ) فی الحال اُس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھا جائے عمل کے لئے بیان کے انتظار کے ساتھ ساتھ، اور اس میں کوئی حرج نہیں، اِس لئے کہ بیان کا حاجت کے وقت (جبکہ عمل کی ضرورت ہوتی ہے) سے مؤخر ہونا صحیح نہیں ہے،
لَا يَصِحُّ، وَأَمَّا عَنِ الْخِطَابِ فَيَصِحُّ، وَرُبَّمَا يُؤَيِّدُنَا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ
اور بہر حال خطاب کے وقت سے مؤخر ہونا، تو وہ صحیح ہے، اور ہمارے قول کی تائید اللہ تعالیٰ کا یہ اِرشاد کرتا ہے: "پھر جب ہم اسے (جبرئیل کے واسطے سے) پڑھ رہے ہوں تو تم اس کے پڑھنے کی پیروی کرو، پھر اُس کی وضاحت بھی ہماری ذمّہ داری ہے"۔
عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾، فَإِنَّ «ثُمَّ» لِلتَّرَاخِيْ، وَهُوَ يَدُلُّ عَلٰى أَنَّ مُطْلَقَ الْبَيَانِ يَجُوْزُ أَنْ يَّكُوْنَ مُتَرَاخِيًا،
اِس لئے کہ "ثُمَّ" تراخی (تاخیر) کے لئے آتا ہے، اور یہ اِس بات پر دلالت کرتا ہے بیان مطلقاً تاخیر کے ساتھ آنا جائز ہے،
لٰكِنْ خَصَّصْنَا عَنْهُ بَيَانَ التَّغْيِيْرِ لِمَا سَيَأْتِيْ، فَبَقِيَ بَيَانُ التَّقْرِيْرِ وَالتَّفْسِيْرِ عَلٰى حَالِهِ،
لیکن ہم نے "بیانِ تغییر" کو اِس سے خاص کر لیا، جیسا کہ اس کی تفصیل عنقریب آرہی ہے، پس بیانِ تقریر اور بیانِ تفسیر اپنی حالت
يَصِحُّ مَوْصُوْلًا وَمَفْصُوْلًا.
پر باقی رہ گئے، جو موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح لانا صحیح ہے۔

پچاسواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: بیان تقریر کی تعریف اور اس کی دو مثالیں

دوسری بات: بیان تفسیر کی تعریف اور اس کی چار مثالیں

تیسری بات: بیان تقریر اور بیان تفسیر کا حکم

پہلی بات: بیان تقریر کی تعریف اور اس کی دو مثالیں:

بیان تقریر کی تعریف: متکلم اپنے کلام کو اس طرح مؤکّد اور مضبوط کرے کہ جس سے مجاز اور تخصیص کا احتمال ختم ہو جائے۔

پہلی مثال: جس سے مجاز کا احتمال ختم ہو جائے، جیسے: ﴿وَلَا طٰٓئِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾. آیت کا مطلب یہ ہے کہ: "اور نہ کوئی پرندہ جو اپنے بازؤوں پر اڑتا ہے"۔ اس مثال میں **يَطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ** یہ بیان تقریر ہے؛ اس لیے کہ **وَلَا طٰٓئِرٍ يَّطِيْرُ**

میں اس بات کا احتمال موجود تھا کہ ہو سکتا ہے کہ طائر سے مجازاً تیز رفتار آدمی مراد ہو، لیکن جب **يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ** ذکر کیا تو سرعتِ سیر یعنی تیز رفتاری والے معنی کا احتمال ختم ہو گیا اور اس سے مراد پرندہ ہی ہے۔

دوسری مثال: جس سے تخصیص کا احتمال ختم ہو جائے۔ جیسے: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾۔ اس مثال میں **كلهم أجمعون** بیان تقریر ہے۔ وہ اس طرح کہ جب **فسجد الملائكة** ذکر کیا تو اس بات کا احتمال تھا کہ ہو سکتا ہے بعض فرشتوں نے سجدہ کیا اور بعض نے نہ کیا، لیکن **كلهم أجمعون** کا ذکر کیا تو تخصیص کا احتمال ختم ہو گیا اور عموم کی تاکید کی گئی۔

دوسری بات: بیان تفسیر کی تعریف اور اس کی چار مثالیں:

بیان تفسیر کی تعریف: وہ بات جو واضح نہ ہو مجمل یا مشترک ہونے کی وجہ سے اس کی وضاحت کرنا اور بیان کرنا۔

پہلی مثال: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ اس میں نماز قائم کرنے کا حکم ہے، لیکن نماز کس طرح ادا کی جائے اس کی وضاحت نہ تھی۔ اب حضور اکرم ﷺ نے اپنے قول و فعل کے ذریعہ نماز کی مکمل وضاحت فرمائی، تو یہ بیان تفسیر ہے۔

دوسری مثال: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ زکوۃ ادا کرو، اس میں زکوۃ کی ادائیگی کا حکم ہے، لیکن اس کی وضاحت نہیں کہ کس طرح زکوۃ ادا کی جائے۔

مشترک کے بیان کی مثال: جیسے اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ میں لفظ قروء مشترک ہے طہر اور حیض کے درمیان، پھر آپ ﷺ کی حدیث: **طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان**. یعنی باندی کے لیے کل طلاقیں دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔ یہ حدیث مشترک کے لیے بیان تفسیر ہے۔ وہ اس طرح کہ آپ ﷺ نے اس حدیث میں فرمایا کہ باندی کی عدت دو حیض ہیں، تو معلوم ہوا کہ ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ میں بھی آزاد عورت کی عدت حیض ہو گی، نہ کہ طہر۔ جب باندی کی عدت حیض سے ہے تو آزاد عورت کی عدت بھی تین حیض سے شمار ہو گی، نہ کہ تین طہر سے۔

تیسری بات: بیان تقریر اور بیان تفسیر کا حکم:

بیان تقریر اور بیان تفسیر دونوں موصولاً بھی صحیح ہیں اور مفصولاً بھی صحیح ہیں، یعنی کلام سابق کے ساتھ بیان متصلاً ذکر کرنا بھی درست ہے اور تاخیر کے ساتھ بھی بیان کرنا درست ہے۔

چوتھی بات: بعض متکلمین کا بیان تقریر اور بیان تفسیر کے حکم میں اختلاف:

بعض متکلمین کے نزدیک مجمل اور مشترک کا بیان موصولاً صحیح ہے، مفصولاً صحیح نہیں ہے؛ لہٰذا بیان تقریر اور بیان تفسیر کا حکم یہ ہو گا کہ موصولاً صحیح ہے، نہ کہ مفصولاً۔

بعض متکلمین کی دلیل:

دلیل یہ دیتے ہیں کہ خطاب سے مقصود ایجاب عمل ہے، یعنی خطاب پر عمل کرانا مقصود ہے، اور خطاب پر عمل اسی وقت ممکن ہے جب اس کا معنی معلوم ہو۔ اور اس معنی کا معلوم ہونا بیان پر موقوف ہے، پس جب تک بیان نہ آئے اس وقت تک عمل کا حکم دینا تکلیف مالایطاق ہے، یعنی ایسا حکم جس کی مکلف کو طاقت ہی نہیں ہے، جو کہ درست نہیں ہے۔

اس لیے خطاب کے بعد متصلاً بیان تفسیر کا لانا ضروری ہے۔

بعض متکلمین کو ہماری طرف سے جواب:

ہم یہ کہتے ہیں کہ آپ کا اعتراض تب درست ہوتا جب ہم یہ کہتے کہ خطاب کے بعد عمل کا مکلف بنایا جائے گا، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ خطاب کے بعد اعتقاد کا مکلف بنایا جائے کہ اس میں مکلف کا ابتلا اور امتحان ہے کہ وہ اس خطاب کے حق ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے یا نہیں؟ یعنی مخاطب یہ اعتقاد رکھے کہ اس خطاب سے اللہ تعالیٰ کی جو بھی مراد ہے وہ حق ہے اور سچ ہے، اور بیان کا انتظار کرے، اس میں کوئی حرج نہیں ہے؛ اس لیے کہ بیان کو ضرورت کے وقت سے مؤخر کرنا درست نہیں ہے، لیکن خطاب سے بیان کا مؤخر ہونا درست ہے۔

ہماری بات کی تائید قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۝١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ۝١٩﴾. اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے نبی کریم ﷺ کو فرمایا کہ جب جبرئیل علیہ السلام آپ کے سامنے قرآن شریف پڑھیں تو آپ غور سے سنیں، پھر ہم خود اس کی وضاحت کر دیں گے۔ اس آیت میں «ثمّ» کا لفظ آیا ہے جو کہ تراخی فی الزمان پر دلالت کرتا ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ بیان تفسیر بھی مفصولاً یعنی تراخی کے ساتھ جائز ہے۔

بیان تغییر کو اس سے خاص کیا گیا ہے کہ وہ موصولاً صحیح ہے، مفصولاً صحیح نہیں ہے، جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

الدرس الحادي والخمسون

أَوْ بَيَانَ تَغْيِيرٍ كَالتَّعْلِيقِ بِالشَّرْطِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ، فَإِنَّ الشَّرْطَ الْمُؤَخَّرَ فِي الذِّكْرِ مِثْلُ قَوْلِهِ: «أَنْتِ
یا وہ بیانِ تغییر ہو گا، جیسا کہ "تعلیق بالشرط" (شرط پر معلّق کرنا) اور اِستثناء، اِس لئے کہ بعد میں ذکر کردہ شرط جیسا کہ کسی قائل کا قول:
طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ» بَيَانٌ مُغَيِّرٌ لِمَا قَبْلَهُ مِنَ التَّنْجِيزِ إِلَى التَّعْلِيقِ؛ إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ قَوْلُهُ: «إِنْ
"أَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ" (میں "اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ") ہے، یہ ایسا بیان ہے جو اپنے ماقبل ("أَنْتِ طَالِقٌ") کو تنجیز سے تعلیق کی طرف تبدیل کر دیتا ہے، اِس لئے کہ اگر قائل کا قول: "اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ" نہ ہوتا

دَخَلْتِ الدَّارَ» يَقَعُ الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ، وَ بِإِتْيَانِ الشَّرْطِ بَعْدَهُ صَارَ مُعَلَّقًا، بِخِلَافِ الشَّرْطِ الْمُقَدَّمِ؛

توطلاق فی الحال واقع ہو جاتی، اور شرط کو بعد میں لانے کی وجہ سے وہ معلّق ہو گیا، بخلاف شرطِ مقدّم (شروع میں لائی جانے والی شرط) کے،

فَإِنَّهُ لَيْسَ كَذٰلِكَ فِي رَأْيِنَا، وَهٰكَذَا الْاِسْتِثْنَاءُ فِي مِثْلِ قَوْلِهٖ: «لَهٗ عَلَيَّ أَلْفٌ إِلَّا مِائَةٌ» غَيَّرَ

کیونکہ وہ ہماری رائے کے مطابق ایسی (یعنی بیانِ تغییر) نہیں ہے، اور اسی طرح اِستثناء (بھی بیانِ تغییر) ہے جیسا کہ کسی قائل کا قول: "لَهٗ عَلَيَّ الْفٌ اِلَّا مِائَةٌ"

وُجُوْبَ الْمِائَةِ عَنْ ذِمَّتِهٖ، وَلَوْ لَمْ يَكُنْ قَوْلُهٗ: «إِلَّا مِائَةٌ» لَكَانَ الْوَاجِبُ عَلَيْهِ أَلْفًا بِتَمَامِهٖ.

(اِس میں "اِلَّا مِائَةٌ") نے سو روپے کے واجب ہونے کو اپنے ذمّہ سے تبدیل کر دیا، چنانچہ اگر قائل کا قول "اِلَّا مِائَةٌ" نہ ہوتا تو اُس کے اوپر مکمل ہزار لازم ہو جاتے۔

وَإِنَّمَا يَصِحُّ ذٰلِكَ مَوْصُوْلًا فَقَطْ؛ لِأَنَّ الشَّرْطَ وَالْاِسْتِثْنَاءَ كَلَامٌ غَيْرُ مُسْتَقِلٍّ لَا يُفِيْدُ مَعْنًى بِدُوْنِ

اور بیانِ تغییر کو صرف موصولاً لانا صحیح ہے، اِس لئے کہ شرط اور اِستثناء (دونوں) غیر مستقل کلام ہیں، اپنے ماقبل کے ساتھ ملائے بغیر کسی معنی کا کوئی فائدہ نہیں دیتے،

مَا قَبْلَهٗ، فَيَجِبُ أَنْ يَّكُوْنَ مَوْصُوْلًا بِهٖ، وَلِأَنَّهٗ ﷺ قَالَ: «مَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِيْنٍ وَرَأٰى غَيْرَهَا خَيْرًا

پس اُس کا ماقبل سے ملا ہوا ہونا ضروری ہے، اور اِس وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ نے اِرشاد فرمایا: جس نے کسی کام پر قسم کھائی اور پھر اُس کے علاوہ کسی اور کام میں بھلائی دیکھی

فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَّمِيْنِهٖ ثُمَّ لْيَأْتِ بِالَّذِيْ هُوَ خَيْرٌ»، جَعَلَ مُخْلَصَ الْيَمِيْنِ هُوَ الْكَفَّارَةُ وَلَوْ صَحَّ الْاِسْتِثْنَاءُ

تو اُسے چاہیئے کہ اپنی قسم (کو توڑ کر اس) کا کفارہ دیدے اور اور پھر وہ کام کر لے جو بہتر ہو۔ آپ ﷺ نے کفارہ اداء کرنے کو قسم سے خلاصی حاصل کرنے کا ذریعہ قرار دیا، اگر تراخی (تاخیر) کے ساتھ اِستثناء کرنا

مُتَرَاخِيًا لَجَعَلَهٗ مُخْلَصًا أَيْضًا بِأَنْ يَّقُوْلَ الْآنَ: اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَيَبْطُلُ الْيَمِيْنُ، وَرُوِيَ عَنِ ابْنِ

درست ہوتا تو آپ ﷺ اِستثناء کو بھی قسم سے خلاصی حاصل کرنے کا ایک ذریعہ قرار دیتے، بایں طور کہ وہ اب یوں کہہ دے: "اِنْ شَاءَ اللّٰهُ" اور قسم کو باطل کر دے۔ اور حضرت عبد اللہ بن

عَبَّاسٍ رضی اللہ عنہما أَنَّهٗ يَصِحُّ مَفْصُوْلًا أَيْضًا؛ لِمَا رُوِيَ أَنَّهٗ ﷺ قَالَ: «لَأَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا» ثُمَّ قَالَ بَعْدَ سَنَةٍ:

عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ "بیانِ تغییر" کو مفصولاً (تاخیر کے ساتھ) لانا بھی جائز ہے، اِس لئے کہ مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک دفعہ اِرشاد فرمایا: "لَأَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا" میں قریش سے ضرور جہاد کروں گا، پھر ایک سال بعد آپ ﷺ نے

شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى، وَهٰذَا النَّقْلُ غَيْرُ صَحِيْحٍ عِنْدَنَا، وَرُوِيَ أَنَّهُ قَالَ أَبُوْ جَعْفَرِ بْنُ مَنْصُوْرٍ الدَّوَانَقِيُّ
"اِنْ شَاءْ اللّٰه تَعَالٰى" کہا۔ یہ نقل کرنا(یعنی مذکورہ حدیث کا نقل کرنا یا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ مسلک نقل کرنا) ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ اور نقل کیا گیا ہے کہ ابو جعفر بن منصور دوانقی جو کہ
كَانَ مِنَ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ لِأَبِيْ حَنِيْفَةَ: لِمَ خَالَفْتَ جَدِّيْ فِيْ عَدَمِ صِحَّةِ الْاِسْتِثْنَاءِ مُتَرَاخِيًا،
عباسی خلفاء میں سے ایک خلیفہ تھا، اس نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے کہا: آپ نے اِستثناء کو تاخیر کے ساتھ ناجائز قرار دے کر میرے جدِّ امجد (حضرت عبد اللہ بن عبّاس رضی اللہ عنہما) کی مخالفت کیوں کی ہے؟۔
فَقَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ رحمه الله: لَوْ صَحَّ ذٰلِكَ بَارَكَ اللّٰهُ فِيْ بَيْعَتِكَ! أَيْ يَقُوْلُ النَّاسُ اَلْآنَ: اِنْ شَاءَ اللّٰهُ،
امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا: اگر یہ مذہب (حضرت عبد اللہ بن عبّاس رضی اللہ عنہما سے) صحیح طور پر ثابت ہے تو بس اللہ تعالیٰ آپ کی بیعت میں برکت عطاء فرمائے (یعنی آپ کی بیعت و خلافت کا اللہ ہی حافظ ہو) یعنی (جن لوگوں نے آپ کے ہاتھ پر بیعتِ خلافت کی ہے وہ) لوگ اب "اِنْ شَاءَ اللّٰه" کہیں گے
فَتَنْتَقِضُ بَيْعَتُكَ، فَتَحَيَّرَ الدَّوَانَقِيُّ وَسَكَتَ.
تو آپ کی خلافت و بیعت ہی ٹوٹ جائے گی۔ یہ سُن کر ابو جعفر بن منصور حیران اور خاموش ہو گیا۔

اکاونواں درس

آج کے درس میں پانچ باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: بیان تغییر کی تعریف

دوسری بات: بیان تغییر کی دو صورتوں: تعلیق اور استثنا کی ایک ایک مثال

تیسری بات: بیان تغییر کا حکم اور اس کی دو دلیلیں

چوتھی بات: عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے نزدیک بیان تغییر کے مفصولاً جائز ہونے کا ذکر اور اس کی دلیل

پانچویں بات: ابو جعفر منصور دوانقی اور امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ کے مابین استثنا میں مفصولاً جواز اور عدم جواز پر ایک دلچسپ مباحثہ

پہلی بات: بیان تغییر کی تعریف:

بیان تغییر وہ بیان کہلاتا ہے جو کلام کے مقتضیٰ کو تبدیل کر دے، یعنی لفظ کے ظاہر سے جو معنیٰ معلوم ہوتے ہیں اس میں تبدیلی کر دینا۔

دوسری بات: بیان تغییر کی دو صورتوں تعلیق اور استثنا کی ایک ایک مثال:

تعلیق بالشرط کی مثال: تعلیق بالشرط بیان تغییر اس وقت ہو گا کہ جب شرط مؤخر ہو، مثال، جیسے: أنت طالق إن دخلت الدار. اس میں إن دخلت الدار جو کہ تعلیق بالشرط ہے اور شرط مؤخر بھی ہے، یہ بیان تغییر ہے۔

اب یہاں إن دخلت الدار نے کلام أنت طالق کو تنجیز سے تعلیق کی طرف پھیر دیا، یعنی جو طلاق فوری واقع ہونے والی تھی اب وہ دخول دار کی شرط کے ساتھ معلق ہو گئی۔ پس إن دخلت الدار نے أنت طالق کو تنجیز سے تعلیق کی طرف پھیر دیا، یہی بیان تغییر ہے۔

بخلاف الشرط المقدم: سے مصنف رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ اگر شرط مقدم ہو تو تعلیق بالشرط بیان تغییر نہ ہو گا۔ اب اگر إن دخلت الدار فأنت طالق کہا تو یہ بیان تغییر نہ ہو گا؛ کیوں کہ یہاں بیان تغییر کے معنی نہیں پائے جارہے ہیں۔

استثنا کی مثال: جیسے: کسی نے کہا: له عليّ ألفٌ إلا مائة. یعنی فلاں کے میرے اوپر ہزار روپے ہیں سوائے سو کے۔ اب یہاں إلا مائة کو نہ لایا جاتا تو شروع سے ہی مُقر پر ہزار روپے لازم ہو جاتے۔ اب جب مُقر إلا مائة کا لفظ لے آیا تو ما قبل کے کلام کا معنی تبدیل ہو گیا، اب ہزار روپے لازم نہ ہوں گے، بلکہ نو سو روپے لازم ہوں گے۔ لہٰذا إلا مائة ما قبل والے کلام کے لیے بیان تغییر ہے۔

تیسری بات: بیان تغییر کا حکم اور بیان تغییر موصولاً جائز ہونے کی وجہ:

بیان تغییر کا حکم: یہ ہے کہ بیان تغییر موصولاً درست ہے، یعنی کلام سابق کے ساتھ ملا ہوا ہو تو درست اور جائز ہے، ورنہ درست نہ ہو گا۔

موصولاً جائز ہونے کی وجہ: وجہ یہ ہے کہ تعلیق اور استثنا دونوں غیر مستقل کلام ہیں، یعنی وہ دونوں دوسرے کلام کے بغیر ناقص اور ناتمام ہیں؛ لہٰذا کلام غیر مستقل جب ما قبل کے ساتھ نہ ملے مفید معنی نہیں ہوتا ہے، اس لیے ما قبل کے ساتھ وصل ضروری ہے۔

جمہور علما کا یہی مذہب ہے، اس پر دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيرًا منها، فليكفر عن يمينه، ثم ليأت بالذي هو خير». "جو شخص کسی بات پر قسم اٹھالے، پھر اس کے سوا دوسری بات میں خیر دیکھے تو وہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے اور پھر وہ کام کرلے جو بہتر ہے"۔

اس حدیث مبارکہ میں یمین سے چھٹکارہ حاصل کرنے کا طریقہ کفارہ ذکر فرمایا ہے۔

اگر استثنا تراخی (تاخیر) کے ساتھ درست ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم استثنا کو بھی قسم سے نکلنے کا ذریعہ قرار دیتے، مثلاً اگر کوئی یوں کہے: إن شاء الله. تو اس سے یمین باطل ہو جائے گی، حالاں کہ ایسا نہیں ہے۔

چوتھی بات: عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے نزدیک بیان تغییر کے مفصولاً جائز ہونے کا ذکر اور اس کی دلیل

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا مذہب: حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی طرف منسوب ہے کہ ان کے نزدیک استثنا مفصولاً بھی درست ہے۔

ابن عباس رضی اللہ عنہما کی دلیل: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «لأغزونّ قريشًا». یعنی میں قریش کے ساتھ ضرور جہاد کروں گا، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سال کے بعد فرمایا: إن شاء الله. معلوم ہوا کہ استثنا مفصولاً بھی درست ہے۔

جمہور کا جواب: یہ ہے کہ یہ حدیث درست نہیں ہے۔

پانچویں بات: ابو جعفر منصور دوانقی اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مابین استثنا مفصولاً کے جواز اور عدم جواز پر ایک دلچسپ مباحثہ:

امام جعفر منصور دوانقی نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے کہا کہ آپ نے استثنا کے متراخیاً صحیح نہ ہونے میں میرے دادا ابن عباس رضی اللہ عنہما کی مخالفت کیوں کی ہے؟ تو امام صاحب رحمہ اللہ نے جواب میں کہا: "اللہ تعالیٰ آپ کی بیعت میں برکت دے، اگر استثنا متراخی کو درست کہا جائے تو جن لوگوں نے آپ کے ہاتھ پر بیعت کی ہے وہ اب "إن شاء اللہ" کہیں تو بیعت ٹوٹ جائے گی"۔ یہ سن کر امام دوانقی رحمہ اللہ حیران و پریشان ہو کر خاموش ہو گئے۔

الدرس الثاني والخمسون

وَاخْتُلِفَ فِی خُصُوْصِ الْعُمُوْمِ، فَعِنْدَنَا لَا يَقَعُ مُتَرَاخِيًا، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رحمه الله يَجُوْزُ ذٰلِكَ،
اور اختلاف کیا گیا ہے عام کی تخصیص میں، پس ہمارے نزدیک (تخصیص) متراخیاً واقع نہیں ہوتی اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ (تخصیص کا متراخی ہونا) جائز ہے۔
هٰذَا الْاِخْتِلَافُ فِي تَخْصِيْصٍ يَكُوْنُ ابْتِدَاءً، وَأَمَّا إِذَا خُصَّ الْعَامُ مَرَّةً بِالْمَوْصُوْلِ فَإِنَّهٗ يَجُوْزُ
یہ اختلاف اُس تخصیص میں ہے جو ابتداءً ہو، اور اگر عام کو ایک مرتبہ کلامِ موصول کے ذریعہ خاص کر لیا گیا ہو تو بالاتفاق جائز ہے
أَنْ يُّخَصَّ مَرَّةً ثَانِيَةً بِالْمُتَرَاخِي اِتِّفَاقًا، وَهُوَ مَبْنِيٌّ عَلٰى أَنَّ تَخْصِيْصَ الْعَامِ عِنْدَنَا بَيَانُ تَغْيِيْرٍ،
کہ اُس کو دوسری مرتبہ بھی کلامِ متراخی کے ذریعہ خاص کر لیا جائے۔ اور یہ (اختلاف) اِس بات پر مبنی ہے کہ عام کی تخصیص

ہمارے نزدیک "بیانِ تغییر" ہے،
فَلَا جَرَمَ يَتَقَيَّدُ بِشَرْطِ الْوَصْلِ، وَعِنْدَهُ بَيَانُ تَقْرِيرٍ، فَيَصِحُّ مَوْصُوْلًا وَمَفْصُوْلًا، وَهٰذَا مَعْنَى مَا قَالَ:
پس یقیناً وہ "وصل" کی شرط کے ساتھ مقیّد ہوگا۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک (تخصیص) "بیانِ تقریر" ہے، پس اُس کا موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح لانا صحیح ہوگا۔ اور یہی معنی ہے اُس کا جو مصنّف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے:
وَهٰذَا بِنَاءٌ عَلٰى أَنَّ الْعُمُوْمَ مِثْلُ الْخُصُوْصِ عِنْدَنَا فِيْ اِيْجَابِ الْحُكْمِ قَطْعًا، وَبَعْدَ الْخُصُوْصِ لَا يَبْقَى الْقَطْعُ
"اور یہ مبنی ہے اِس بات پر کہ ہمارے نزدیک حکم کو قطعی طور پر ثابت کرنے میں عموم بالکل خصوص کی طرح ہوتا ہے اور تخصیص کے بعد وہ قطعی نہیں رہتا،
فَكَانَ تَغْيِيْرًا، أَيْ: كَانَ التَّخْصِيْصُ بَيَانَ تَغْيِيْرٍ مِّنَ الْقَطْعِ اِلَى الْاِحْتِمَالِ فَيَتَقَيَّدُ بِشَرْطِ الْوَصْلِ،
پس وہ (بیان) تغییر ہوگا"۔ یعنی تخصیص کرنا ایسا بیان ہوگا جو کہ (حکم کو) قطعیت سے احتمال (یعنی ظنّیت) کی جانب تبدیل کرنے والا ہے، پس وہ وصل کی شرط کے ساتھ مقیّد ہوگا،
وَعِنْدَهُ لَيْسَ بِتَغْيِيْرٍ، هُوَ تَقْرِيْرٌ لِلظَّنِّيَّةِ الَّتِيْ كَانَتْ لَهُ قَبْلَ التَّخْصِيْصِ، فَيَصِحُّ مَوْصُوْلًا وَمَفْصُوْلًا.
اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ (تخصیص) حکم کو تبدیل کرنے والا نہیں ہے، بلکہ اُس ظنّیت کو (مزید) پختہ کر دینے والا ہے جو عام کو تخصیص سے پہلے ہی حاصل ہے، پس وہ موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح سے لانا درست ہے۔

بہاونواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: وہ عام جس میں پہلی بار تخصیص ہو رہی ہے اس میں متراخیاً تخصیص جائز ہونے نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف

دوسری بات: وہ عام جس میں پہلے تخصیص ہو چکی ہے اس میں دوبارہ متراخیاً تخصیص بالاتفاق جائز ہے

تیسری بات: وہ عام جس میں پہلی بار تخصیص ہو رہی ہے اس میں متراخیاً تخصیص جائز ہونے نہ ہونے میں ائمہ کے اختلاف کی بنا جس اصول پر ہے اس کا ذکر

پہلی بات: وہ عام جس میں پہلی بار تخصیص ہو رہی ہے اس میں متراخیاً تخصیص جائز ہونے نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف:

ائمہ کا اختلاف: احناف کے نزدیک وہ عام جس میں پہلی مرتبہ تخصیص ہو رہی ہے یہ تخصیص موصولاً تو جائز ہے،

مفصولاً جائز نہیں ہے۔

اکثر شوافع، اشعریہ اور عام مفسرین کے نزدیک وہ عام جس میں پہلی بار تخصیص ہو رہی ہے یہ تخصیص موصولاً بھی جائز ہے اور مفصولاً، یعنی متراخیاً بھی جائز ہے۔

تیسری بات: وہ عام جس میں پہلی بار تخصیص ہو رہی ہے اس میں متراخیاً تخصیص ہونے نہ ہونے میں ائمہ کے اختلاف کی بنا جس اصول پر ہے اس کا ذکر:

وہ اصول جس پر اختلاف کی بنا ہے:

اصول یہ ہے کہ عام تخصیص سے پہلے قطعی ہوتا ہے یا ظنی؟ اس بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

احناف کا مسلک: یہ ہے کہ عام تخصیص سے پہلے اسی طرح قطعی الدلالۃ ہوتا ہے جس طرح خاص قطعی الدلالۃ ہوتا ہے، اور تخصیص کے بعد عام ظنی ہو جاتا ہے۔

اکثر شوافع، اشاعرہ اور عام مفسرین کا مسلک: یہ ہے کہ عام تخصیص سے پہلے بھی ظنی ہوتا ہے، جس طرح تخصیص کے بعد ظنی ہوتا ہے۔

پس ہمارے نزدیک عام چوں کہ تخصیص سے پہلے قطعی ہوتا ہے اور تخصیص کے بعد ظنی ہوتا ہے تو یہ تخصیص ہمارے نزدیک بیان تغییر ہوئی، یعنی قطعیّت سے ظنّیت کی طرف متغیر کرنے والی ہوئی، اور بیان تغییر موصولاً جائز ہے، مفصولاً جائز نہیں ہے۔ لہٰذا یہ تخصیص بھی موصولاً جائز ہوگی، مفصولاً یعنی متراخیاً جائز نہ ہوگی۔

اکثر اصحاب شافعی، اشاعرہ اور عام مفسرین کے نزدیک عام تخصیص سے پہلے بھی ظنی ہوتا ہے، جس طرح تخصیص کے بعد ظنی ہوتا ہے۔ پس ان حضرات کے نزدیک یہ تخصیص بیان تقریر ہوگی۔ اور بیان تقریر چوں کہ موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح جائز ہے، اسی طرح عام کی تخصیص بھی موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح درست اور جائز ہوگی۔

الدرس الثالث والخمسون

وَلَمَّا تَقَرَّرَ عِنْدَنَا أَنَّ تَخْصِيصَ الْعَامِ لَا يَصِحُّ مُتَرَاخِيًا وَرَدَ عَلَيْنَا ثَلَاثَةُ أَسْوِلَةٍ: اَلْأَوَّلُ أَنَّ اللهَ

اور جب ہمارے نزدیک یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ عام کی تخصیص متراخیاً (تاخیر کے ساتھ) صحیح نہیں ہے تو ہم پر تین سوالات (اعتراضات) وارِد ہوتے ہیں۔ پہلا سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے

تَعَالٰى أَمَرَ أَوَّلًا بَنِيْ اِسْرَائِيْلَ بِبَقَرَةٍ عَامَّةٍ حِيْنَ طَلَبُوْا أَنْ يَّعْلَمُوْا قَاتِلَ أَخِيْهِمْ، فَقَالَ: ﴿إِنَّ اللهَ

ابتداءً بنی اسرائیل کو ایک عام سی گائے ذبح کرنے کا حکم دیا جبکہ اُنہوں نے یہ مطالبہ کیا تھا کہ وہ اپنے بھائی کا قاتل جاننا چاہتے ہیں، تو اللہ تعالیٰ نے اِرشاد فرمایا:

يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾، ثُمَّ لَمَّا حَاوَلُوْا أَنْ يَّعْلَمُوْا أَنَّهَا بِأَيِّ كَمِيَّةٍ وَكَيْفِيَّةٍ وَلَوْنٍ،

"بے شک اللہ تعالیٰ تمہیں اِس بات کا حکم دیتے ہیں کہ تم گائے ذبح کرو"، پھر جب بنی اسرائیل نے یہ جاننا چاہا کہ وہ گائے کس کمیّت، کس کیفیّت اور کس رنگ کی ہونی چاہیئے

بَيَّنَهَا اللهُ تَعَالٰى بِالتَّفْصِيْلِ عَلٰى مَا نَطَقَ بِهِ التَّنْزِيْلُ، فَقَدْ خُصَّ الْعَامُّ هٰهُنَا وَهُوَ الْبَقَرَةُ مُتَرَاخِيًا،

تو اللہ تعالیٰ نے تفصیل کے ساتھ اُسے بیان فرمایا، جیسا کہ قرآن کریم اِس پر ناطق (گویا) ہے۔ پس عام کو یہاں یعنی سورۃ البقرۃ میں متراخیاً خاص کیا گیا ہے۔

فَأَشَارَ إِلٰى جَوَابِهِ بِقَوْلِهِ: **وَبَيَانُ بَقَرَةِ بَنِيْ اِسْرَائِيْلَ مِنْ قَبِيْلِ تَقْيِيْدِ الْمُطْلَقِ،** لَا مِنْ قَبِيْلِ تَخْصِيْصِ الْعَامِ؛

مصنّف رحمہ اللہ نے اس کے جواب کی طرف اپنے قول سے اِشارہ فرمایا: اور بنی اسرائیل کی گائے کا بیان "تقييد المطلق" یعنی مطلق کو مقیّد کرنے کی قبیل سے ہے، "تخصيص العام" یعنی عام کو خاص بنانے کی قبیل سے نہیں،

لِأَنَّ قَوْلَهُ: «بَقَرَةٌ» نَكِرَةٌ فِيْ مَوْضِعِ الْإِثْبَاتِ، وَهُوَ خَاصَّةٌ وُضِعَتْ لِفَرْدٍ وَّاحِدٍ لٰكِنَّهَا مُطْلَقَةٌ

اِس لئے کہ "**بَقَرَةٌ**" کا لفظ نکرہ ہے جو اِثبات کے مقام (یعنی کلامِ مُثبَت) میں آیا ہے اور وہ (کلامِ مُثبَت میں آنے والا نکرہ) خاص ہوتا ہے، فردِ واحد کے لئے وضع کیا جاتا ہے، لیکن "**بَقَرَةٌ**"

بِحَسْبِ الْأَوْصَافِ، **فَكَانَ نَسْخًا،** فَلِذٰلِكَ صَحَّ مُتَرَاخِيًا؛ لِأَنَّ النَّسْخَ لَا يَكُوْنُ اِلَّا مُتَرَاخِيًا.

اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہے، پس یہ نسخ ہے، پس اِسی لئے وہ متراخیاً لانا صحیح ہے، اِس لئے کہ نسخ تو ہوتا ہی متراخیاً ہے۔

ترپنواں درس

آج کے درس میں ایک بات ذکر کی جائے گی۔ وہ یہ کہ عام سے متعلق احناف کے مسلک پر وارد ہونے والے تین اعتراضات میں سے پہلا اعتراض اور اس کا جواب۔

احناف کا مسلک اور اس پر اعتراض:

احناف کا مسلک یہ ہے کہ: وہ عام جس میں پہلی مرتبہ تخصیص ہو رہی ہے وہ موصولاً درست ہے، البتہ مفصولاً اور متراخیاً درست نہیں ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ہم آپ کو قرآن کی ایسی آیت بتاتے ہیں جس میں عام کی تخصیص مفصولاً یعنی تراخی کے ساتھ کی گئی ہے۔

آیت یہ ہے: اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗۖ﴾. "بے شک اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ ایک گائے ذبح کرو"۔ اس آیت میں بنی اسرائیل کو حکم دیا گیا تھا کہ تم کوئی سی بھی ایک گائے ذبح کرو، قاتل کا نام معلوم ہو جائے گا۔ جب بنی اسرائیل نے گائے کی کمیّت، کیفیت اور رنگ کے بارے میں سوال کیا تو اللہ تعالیٰ نے تفصیل کے ساتھ اس کی وضاحت فرما دی۔

اب غور کریں أن تذبحوا بقرة میں بقرة جو کہ عام تھا، پھر اللہ تعالیٰ نے مفصولاً یعنی تراخی کے ساتھ اس کی تخصیص فرما دی کہ وہ اس اس طرح کی نوعیت کی ہونی چاہیے۔ معلوم ہوا کہ عام کی تخصیص متراخیاً جائز ہے۔

اعتراض کا جواب: یہ ہے کہ بقرۃ از قبیل عام نہیں ہے، بلکہ از قبیل مطلق ہے۔ پس یہاں بقرہ کی جو وضاحت کی گئی ہے وہ تقیید المطلق کے قبیل سے ہے، نہ کہ تخصیص العام کے قبیل سے۔ یعنی بنی اسرائیل کے مذکورہ واقعہ میں بقرہ جو کہ مطلق تھی اس کو مقید بنایا گیا ہے۔ یہ بات نہیں ہے کہ بقرہ کا لفظ عام تھا، بعد میں اس کی تخصیص کی گئی۔

پس جب بقرہ مطلق کے قبیل سے ہے، اور مطلق کو مقید بنایا گیا تو اس میں مذکورہ اعتراض لازم نہیں آئے گا کہ عام کی تخصیص متراخیاً ہوتی ہے۔

بقرۃ کے از قبیل مطلق ہونے کی دلیل:

دلیل یہ ہے کہ "بقرۃ" کا لفظ نکرہ ہے جو کہ اثبات کی جگہ میں واقع ہے، نکرہ جب مقامِ اثبات میں واقع ہو تو وہ خاص ہوتا ہے جو کہ ایک فرد کے لیے وضع کیا گیا ہے، لیکن وہ اوصاف کے لحاظ سے مطلق ہے۔ پس یہ نسخ ہوا، اور نسخ متراخیاً صحیح ہوتا ہے، لٰہذا مذکورہ اعتراض وارد نہ ہو گا۔

الدرس الرابع والخمسون

اَلثَّانِیْ: أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالٰی خِطَابًا لِنُوْحٍ: ﴿فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ﴾ أَیْ: اَدْخِل
دوسرا سوال: حضرت نوح علیہ السلام کو خطاب کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ﴿فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ﴾
فِی السَّفِیْنَةِ مِنْ کُلِّ جِنْسٍ مِّنَ الْحَیَوَانِ زَوْجَیْنِ اثْنَیْنِ ذَکَرًا أَوْ أُنْثٰی، وَاَدْخِلْ أَهْلَكَ أَیْضًا فِیْهَا،
یعنی کشتی میں جانوروں کی ہر جنس میں سے دو دو جانور یعنی مذکر اور مؤنث کو داخل کر لیجئے اور اپنے اہل کو بھی اس میں سوار کر لیجئے۔
فَالْأَهْلُ عَامٌّ مُتَنَاوِلٌ لِکُلِّ أَوْلَادِهٖ، ثُمَّ خُصَّ مِنْه کَنْعَانُ بْنُ نُوْحٍ بِقَوْلِهٖ: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾،
پس "أھل" کا لفظ عام ہے اور حضرت نوح علیہ السلام کی تمام اولاد کو شامل ہے، پھر حضرت نوح علیہ السلام کے بیٹے کنعان کو اس سے خاص کر لیا گیا، اللہ تعالیٰ کے اس قول کے ذریعہ: "بے شک وہ آپ کے اہل سے نہیں ہے"۔
فَقَدْ خُصَّ الْعَامُّ مُتَرَاخِیًا هٰهُنَا أَیْضًا، فَأَجَابَ بِقَوْلِهٖ: وَالْأَهْلُ لَمْ یَتَنَاوَلِ الْاِبْنَ؛ لِأَنَّ أَهلَ النَّبِیِّ
پس یہاں بھی عام کو متراخیاً (کلامِ مفصول کے ذریعہ) خاص کیا گیا ہے۔ لفظ "اھل" بیٹے کو شامل ہی نہیں تھا، اِس لئے کہ نبی کا اہل
مَنْ کَانَ تَابِعَهُ فِی الدِّیْنِ وَالتَّقْوٰی، لَا مَنْ کَانَ ذَا نَسَبٍ مِّنْهُ، فَلَمْ یَکُنِ الْاِبْنُ الْکَافِرُ أَهْلًا لَهُ، لَا
تو وہ ہوتا ہے جو دین داری اور تقویٰ میں نبی کے تابع ہو، وہ شخص اہل نہیں کہلاتا جو نبی کا نسبی رشتہ دار ہو، پس اِسی لئے کافر بیٹا (یعنی کنعان) حضرت نوح علیہ السلام کا اہل نہیں تھا، ایسا نہیں ہے کہ
أَنَّهُ خُصَّ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ حَتّٰی یَکُوْنَ تَخْصِیْصُ الْعَامِّ مُتَرَاخِیًا، وَلٰکِنْ
وہ اللہ تعالیٰ کے قول: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ کے ذریعہ خاص کیا گیا ہے، یہاں تک کہ عام کی تخصیص متراخیاً ہو جائے۔
یَرِدُ عَلَیْهِ أَنَّهُ تَعَالٰی اِسْتَثْنٰی اِبْنَهُ أَوَّلًا بِقَوْلِهٖ: ﴿وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾، فَلَوْ لَمْ یَکُنْ
لیکن اِس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے حضرت نوح علیہ السلام کے بیٹے کو مستثنیٰ کیا اپنے اِس قول کے ذریعہ: "آپ اپنے اہل کو بھی سوائے اُن کے جن کے بارے میں پہلے ہی عذاب کا قول سبقت کر چکا ہے"۔ پس اگر نسبی اہل مراد نہ ہوتے
اِلَّا فِی النَّسَبِ مُرَادًا لَمَا احْتِیْجَ اِلَی الْاِسْتِثْنَاءِ، وَلٰکِنَّ نُوْحًا لَمْ یَتَفَطَّنْ لَهُ لِغَایَةِ شَفْقَتِهٖ عَلَیْهِ
تو استثناء کرنے کی ضرورت ہی نہیں تھی، لیکن حضرت نوح علیہ السلام اپنی انتہائی (پدرانہ) شفقت کی وجہ سے اس کو سمجھ نہ سکے تھے
حَتّٰی سَأَلَ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰی وَقَالَ: ﴿رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ

یہاں تک کہ اُنہوں نے اللہ تعالیٰ سے یہ دعاء کی: "اے میرے پروردگار! میرا بیٹا میرے گھر ہی کا ایک فرد ہے اور بے شک تیرا وعدہ سچا ہے اور تو سارے حاکموں سے بڑھ کر حاکم ہے"۔
قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾.
اللہ تعالیٰ نے اِرشاد فرمایا: "اے نوح! یقین جانو وہ تمہارے گھر والوں میں نہیں ہے، وہ تو ناپاک عمل کا پلندہ ہے"۔

چوّنواں درس

آج کے درس میں ایک بات ذکر کی جائے گی۔ وہ یہ کہ احناف کے نزدیک عام میں تخصیص متراخیاً درست نہیں ہے، اس پر دوسرا اعتراض اور اس کا جواب:

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ جب احناف کے نزدیک عام میں تخصیص متراخیاً اور مفصولاً جائز نہیں ہے تو ہم آپ کو قرآن کی ایک ایسی آیت بتاتے ہیں جس میں عام میں تخصیص متراخیاً ہوئی ہے۔

وہ آیت یہ ہے: اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا: ﴿فَٱسْلُكْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ﴾. یعنی اے نوح! کشتی میں حیوانات کی ہر جنس میں سے ایک ایک جوڑا نر و مادہ کو سوار کر لیجیے اور اپنے اہل کو بھی اس میں سوار کر لیجیے۔

غور کریں اس آیت میں أهلك کا لفظ عام ہے، جو کہ حضرت نوح علیہ السلام کی تمام اولاد کو شامل ہے، پھر بعد میں اللہ تعالیٰ نے کنعان کو خاص کرتے ہوئے فرمایا: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾. کہ وہ آپ کی اہل میں سے نہیں ہے۔ یہ تخصیص تراخی کے ساتھ ہوئی ہے۔ معلوم ہوا کہ عام کی تخصیص تراخی کے ساتھ بھی جائز ہے۔

جواب: یہ ہے کہ أهل کا لفظ ابن کو شامل نہیں ہے، اس لیے کہ نبی کے اہل وہ ہوتے ہیں جو ان کے پیروکار ہوں دین اور تقویٰ میں، صرف نسبی تعلق سے اہل نہیں کہلاتا ہے۔ پس کافر بیٹا نبی کے اہل میں داخل ہی نہیں ہے۔ جب داخل ہی نہیں ہے تو ابن کی تخصیص بھی نہیں ہوئی ہے۔ جب تخصیص نہیں ہوئی ہے تو مذکورہ اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

ایک اور اعتراض اور اس کا جواب:

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اہل کا لفظ کنعان جو کہ ابن ہے اس کو شامل نہیں ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے ﴿إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ﴾ کے ذریعے اہل سے کنعان کو استثنا کیا ہے، اگر اہل کا لفظ نسب کو شامل نہ ہوتا تو استثنا کی ضرورت پیش نہ آتی اور نوح علیہ السلام نہ فرماتے: ﴿إِنَّ ٱبْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ﴾. یعنی بے شک میرا بیٹا میرے اہل

میں سے ہے اور آپ کا وعدہ حق اور سچ ہے۔ معلوم ہوا کہ اہل میں ابن شامل ہے۔

جواب: یہ ہے کہ قرآن کریم کی آیت: ﴿إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ﴾ کا مصداق کفار ہیں، جس میں کنعان بھی شامل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کے اہل کو نجات دینے کا وعدہ فرمایا تھا، آگے ﴿إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ﴾ سے ان کو نکالا تھا جن پر کفر ثابت ہو چکا ہے، جس میں کنعان بھی تھا۔ پس حضرت نوح علیہ السلام غایت شفقت میں یہ بات نہ سمجھ سکے اور اپنے کافر بیٹے کے لیے دعا کر بیٹھے، جس پر اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کو تنبیہ فرمادی کہ: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ ۖ﴾.

البتہ ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ﴿إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ﴾ سے جب استثنا کیا گیا تو معلوم ہوا کہ کنعان اہل میں داخل تھا؟

جواب: اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ یہ استثنائے منقطع کے قبیل سے ہے۔

بعض حضرات یہ جواب دیتے ہیں کہ کنعان منافق تھا، یعنی ظاہراً مسلمان تھا اور دل میں کفر رکھتا تھا، حضرت نوح علیہ السلام کو اس کے کفر کا علم نہ تھا، جس کی وجہ سے اسے کشتی میں سوار ہونے کا حکم دیا، جس پر اللہ تعالیٰ نے ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ﴾ سے تنبیہ فرمادی کہ کنعان آپ کی اہل میں سے نہیں ہے۔

الدرس الخامس والخمسون

اَلثَّالِثُ: اَنَّ قَوْلَهُ تَعَالٰى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ كَلِمَةُ «مَا» عَامَّةٌ
تیسرا سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "(اے شرک کرنے والو!) یقین رکھو کہ تم اور جن کی تم اللہ کو چھوڑ کر عبادت کرتے ہو، وہ سب جہنم کا ایندھن ہیں"۔ (اِس آیت میں) "مَا" لفظِ عام ہے
لِكُلِّ مَعْبُوْدٍ سِوَاهُ، فَقَالَ عَبْدُ اللهِ ابْنُ الزِّبَعْرىٰ: أَلَيْسَ أَنَّ عِيْسٰى وَعُزَيْرَ وَالْمَلَائِكَةَ قَدْ عُبِدُوْا
جو اللہ تعالیٰ کے علاوہ تمام معبودوں کو شامل ہے (اِسی وجہ سے) عبد اللہ بن زِبَعرٰی نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ کہا تھا: کیا اللہ تعالیٰ کے علاوہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام، حضرت عُزیر علیہ السلام اور فرشتوں کی عبادت نہیں کی گئی؟
مِنْ دُوْنِ اللهِ، أَفَتَرَاهُمْ يُعَذَّبُوْنَ فِي النَّارِ! فَنَزَلَ قَوْلُهُ تَعَالٰى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنٰى
تو آپ کا کیا خیال ہے کہ کیا اُنہیں بھی جہنم میں عذاب دیا جائے گا؟ پس (اس کے جواب میں) یہ آیت نازل ہوئی: "(البتہ) جن لوگوں کے لئے ہماری طرف سے بھلائی پہلے سے لکھی جاچکی ہے (یعنی نیک مؤمن)

أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾، فَخُصَّ كَلِمَةُ «مَا» بِهٰذِهِ الْآيَةِ مُتَرَاخِيًا، فَأَجَابَ بِقَوْلِهِ: وَقَوْلُهُ تَعَالٰى:
اُن کو اُس جہنم سے دُور رکھا جائے گا"۔ پس (اِس دوسری آیت میں) "مَا" کے کلمہ میں متراخیاً (کلامِ مفصول کے ذریعہ) تخصیص کی گئی۔ پس مصنّف رحمہ اللہ نے اپنے قول سے جواب دیا: اور اللہ تعالیٰ کا قول:
﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ﴾ لَمْ يَتَنَاوَلْ عِيْسٰى، لَا أَنَّهُ خُصَّ بِقَوْلِهِ تَعَالٰى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ
"یقین رکھو کہ تم اور جن کی تم اللہ کو چھوڑ کر عبادت کرتے ہو" یہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو شامل ہی نہیں، ایسا نہیں ہے کہ اُن کو اللہ تعالیٰ کے قول:
سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنٰى﴾؛ لِأَنَّ كَلِمَةَ «مَا» لِذَوَاتِ غَيْرِ الْعُقَلَاءِ، وَعِيْسٰى وَنَحْوُهُ لَمْ يَدْخُلْ فِيْ
﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ﴾ کے ذریعہ خاص کر لیا گیا ہے، اِس لئے کہ "مَا" کا کلمہ غیر ذوی العقول کے لئے ہے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور اُن جیسے دوسرے (حضرت عُزیر علیہ السلام اور فرشتے)
عُمُوْمِ كَلِمَةِ «مَا»، لٰكِنَّ ابْنَ الزِّبَعْرٰى اِنَّمَا سَأَلَ تَعَنُّتًا وَعِنَادًا، وَلِذَا قَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ:
کلمہ "مَا" کے عموم میں داخل نہیں، لیکن ابن الزِبَعریٰ نے صرف عناد اور ضد کی وجہ سے سوال کیا تھا، اور یہی وجہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اُس سے کہا تھا:
«مَا أَجْهَلَكَ بِلِسَانِ قَوْمِكَ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ «مَا» لِغَيْرِ الْعُقَلَاءِ، وَ«مَنْ» لِلْعُقَلَاءِ».
"تو اپنی قوم کی زبان سے کتنا جاہل ہے، کیا تو یہ نہیں جانتا "مَا" غیر ذوی العقول کے لئے اور "مَنْ" ذوی العقول کے لئے آتا ہے"۔

پچپنواں درس

آج کے درس میں ایک بات ذکر کی جائے گی۔ وہ یہ کہ احناف کے نزدیک عام میں تخصیص متراخیاً جائز نہیں ہے، اس پر اعتراض اور اس کا جواب:

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ عام میں تخصیص متراخیاً درست نہیں ہے، جب کہ قرآن کریم میں ایک جگہ عام کی تخصیص متراخیاً ہوئی ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ "یقین رکھو کہ تم اور جن کی تم عبادت کرتے ہو اللہ کے سوا جہنم کا ایندھن ہیں"۔ اس آیت میں کلمہ مَا عام ہے، جو اللہ تعالیٰ کے سوا تمام معبودانِ باطلہ کو شامل ہے۔ چناں چہ عبد اللہ بن زبعری رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم ﷺ سے سوال کیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام، حضرت عزیر علیہ السلام اور فرشتے جن کی عبادت کی جاتی ہے کیا یہ سب جہنم کے ایندھن ہوں گے؟ کیوں کہ یہ سب کلمہ مَا کے تحت شامل ہیں۔

پھر اللہ تعالیٰ نے اس کا جواب تراخی کے ساتھ یوں دیا: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُو۟لَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١٠١﴾﴾. ”(البتہ) جن لوگوں کے لئے ہماری طرف سے بھلائی پہلے سے لکھی جاچکی ہے (یعنی نیک مؤمن) اُن کو اُس جہنم سے دُور رکھا جائے گا“۔ گویا اس آیت کے ذریعے حضرت عیسیٰ علیہ السلام، حضرت عزیر علیہ السلام اور فرشتوں کی تخصیص کی ہے، جو کہ متراخیاً ہے، لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ عام کی تخصیص متراخیاً جائز ہے۔

جواب: یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ والی آیت کی تخصیص ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ﴾ سے کی گئی ہے؛ اس لیے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت عزیر علیہ السلام وغیرہ تو کلمہ مَا کے عموم کے تحت داخل نہیں ہیں؛ کیوں کہ کلمہ مَا غیر ذوی العقول کے لیے استعمال ہوتا ہے، ذوی العقول کے لیے کلمہ مَنْ استعمال ہوتا ہے۔

رہی بات عبد اللہ بن زبعری کا سوال کرنا تو وہ عناد کی وجہ سے تھا، جب ہی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن زبعری کو ارشاد فرمایا تھا: «ما أجهلك عن لسان قومك؟» تجھے اپنی قوم کی زبان سے کس چیز نے جاہل بنا دیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تجھے نہیں معلوم کہ کلمہ ”ما“ غیر ذوی العقول کے لیے آتا ہے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام، حضرت عزیر علیہ السلام اور فرشتے تو ذوی العقول میں شامل ہیں۔

خلاصہ یہ کہ یہ اعتراض درست نہیں ہے کہ عام کی تخصیص متراخیاً ہوئی ہے۔

الدرس السادس والخمسون

ثُمَّ لَمَّا كَانَ بَيَانُ التَّغْيِيْرِ مُنْقَسِمًا اِلَى الشَّرْطِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ، وَقَدْ مَضٰى بَيَانُ الشَّرْطِ فِيْ بَحْثِ الْوُجُوْهِ
پھر جب کہ ”بیانِ تغییر“ شرط اور اِستثناء کی طرف منقسم ہوتا ہے اور شرط کا بیان ”وجوہِ فاسدہ“ کی بحث میں گزر چکا ہے
الْفَاسِدَةِ، تَرَكَ ذِكْرَهُ، وَاشْتَغَلَ بِبَحْثِ الْاِسْتِثْنَاءِ فَقَالَ: وَالْاِسْتِثْنَاءُ يَمْنَعُ التَّكَلُّمَ بِحُكْمِهِ بِقَدْرِ
تو مصنّف رحمہ اللہ نے شرط کے ذکر کو چھوڑ دیا اور اِستثناء کی بحث میں مشغول ہوئے، چنانچہ فرمایا: ”اور اِستثناء اپنے حکم کے تکلم سے مانع
الْمُسْتَثْنٰى، مُتَعَلِّقٌ بِالتَّكَلُّمِ، كَأَنَّهُ قَالَ: وَالْاِسْتِثْنَاءُ يَمْنَعُ التَّكَلُّمَ بِقَدْرِ الْاِسْتِثْنَاءِ مَعَ حُكْمِهِ، يَعْنِيْ
ہے مستثنٰی کے بقدر“ یہ (بقدر المستثنی) متعلّق ہے ”التَّكَلُّمَ“ سے، گویا کہ مصنف رحمہ اللہ نے یوں کہا: اور اِستثناء مستثنٰی کے بقدر کلام کے تکلم سے مانع ہے مستثنٰی کے حکم کے ساتھ۔
كَأَنَّهُ لَمْ يَتَكَلَّمْ بِقَدْرِ الْمُسْتَثْنٰى أَصْلًا، فَجُعِلَ تَكَلُّمًا بِالْبَاقِيْ بَعْدَهُ، أَيْ بَعْدَ الْاِسْتِثْنَاءِ، فَإِذَا قَالَ:
یعنی گویا کہ کہنے والے نے مستثنٰی کے بقدر کلام کا اصلاً (بالکل) کلام ہی نہیں کیا، پس اُس کو اِستثناء کے بعد باقی بچے ہوئے کلام کا تکلم بنایا گیا ہے، پس اگر کسی نے کہا:

لَهُ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهِمٍ اِلَّا مِائَةٌ، فَكَأَنَّهُ قَالَ: لَهُ عَلَيَّ تِسْعُ مِائَةٍ، فَقَدْرُ الْمِائَةِ كَأَنَّهُ لَمْ يَتَكَلَّمْ بِهِ،
اُس کے مجھ پر ایک ہزار درہم لازم ہیں سوائے سو درہم کے۔ تو گویا کہ اُس نے یوں کہا: "لَهُ عَلَيَّ تِسْعُ مِائَةٍ" پس "مِائَةٌ" کے بقدر گویا کہ تکلم ہی نہیں کیا،
وَلَمْ يُحْكَمْ عَلَيْهِ كَمَا كَانَ فِي التَّعْلِيْقِ بِالشَّرْطِ لَمْ يَتَكَلَّمْ بِالْجَزَاءِ حَتّٰى وُجِدَ الشَّرْطُ،
اور اس پر ایسے حکم نہیں لگایا گیا جیسا کہ "تعلیق بالشرط" (أَنْتَ طَالِقٌ اِن دَخَلتِ الدَّارِ) میں ہوتا ہے کہ (یہ سمجھا جاتا ہے) شرط کے پائے جانے تک جزاء کا تکلم ہی نہیں کیا۔
وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رحمہ اللہ يَمْنَعُ الْحُكْمَ بِطَرِيْقِ الْمُعَارَضَةِ، يَعْنِي أَنَّ الْمُسْتَثْنٰى قَدْ حُكِمَ عَلَيْهِ أَوَّلًا
اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اِستثناء حکم کو معارضہ کے طریقے سے روکتا ہے، یعنی مستثنیٰ پر پہلے کلام سابق میں حکم لگایا جاتا ہے،
فِي الْكَلَامِ السَّابِقِ، ثُمَّ أُخْرِجَ بَعْدَ ذٰلِك بِطَرِيْقِ الْمُعَارَضَةِ، فَكَانَ تَقْدِيْرُ قَوْلِهِ:
پھر اُس کے بعد معارضہ کے طریقے سے اُس کو نکالا جاتا ہے، تو اُس قول (لَهُ عَلَيَّ أَلْفُ دِرهِمٍ اِلَّا مِائَةٌ) کی تقدیری عبارت یوں ہوگی
«لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهِمٍ اِلَّا مِائَةٌ»؛ فَاِنَّهَا لَيْسَتْ عَلَيَّ فَاِنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ يُوْجِبُهَا وَالْاِسْتِثْنَاءُ يُنْفِيْهَا،
فلاں آدمی کے میرے اوپر ایک ہزار درہم لازم ہیں سوائے سو درہم کے، کیونکہ وہ میرے اوپر لازم نہیں۔ پس (مثالِ مذکور میں) صدرِ کلام نے اُس "مِائَةٌ" کو لازم کیا تھا اور اِستثناء نے اُس "مِائَةٌ" کی نفی کر دی،
فَتَعَارَضَا فَتَسَاقَطَا. وَقِيْلَ: فَائِدَتُهُ تَظْهَرُ فِيْمَا اِذَا اسْتُثْنِيَ خِلَافُ جِنْسِهِ، كَقَوْلِهِ:
پس (کلام کا اول اور آخر کا حصہ) متعارض ہو کر ساقط ہو گیا۔ اور یہ کہا گیا ہے کہ اِس (اِختلاف) کا فائدہ اُس وقت ظاہر ہوگا جبکہ خلافِ جنس سے اِستثناء کیا جائے (یعنی مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے نہ ہو) جیسے کسی کا یہ کہنا:
«لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ اِلَّا ثَوْبًا» فَعِنْدَنَا لَا يَصِحُّ الْاِسْتِثْنَاءُ؛ لِأَنَّهُ لَا يَصِحُّ بَيَانًا، وَعِنْدَهُ يَصِحُّ،
میرے اوپر فلاں آدمی کے ہزار درہم لازم ہیں سوائے ایک کپڑے کے۔ تو ہمارے نزدیک یہ اِستثناء صحیح نہیں، اِس لئے کہ یہ (اِلَّا ثَوبًا) بیان نہیں ہو سکتا، جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اِستثناء صحیح ہے
فَيُنْقَصُ مِنَ الْأَلْفِ قَدْرُ قِيمَةِ الثَّوْبِ؛ لِأَنَّ عَمَلَ الْاِسْتِثْنَاءِ كَالدَّلِيْلِ الْمُعَارِضِ، وَهُوَ بِحَسْبِ الْاِمْكَانِ،
لہٰذا ایک ہزار میں سے کپڑے کی قیمت کے بقدر کمی کی جائے گی (اور بقیہ دراہم لازم ہوں گے) اِس لئے کہ اِستثناء کا عمل ایک دلیلِ معارض کی طرح ہے اور دلیلِ معارض پر بقدرِ اِمکان عمل کیا جاتا ہے

وَالْاِمْكَانُ هٰهُنَا فِي نَفْيِ مِقْدَارِ قِيْمَتِهِ، وَلَا يَخْلُوْ هٰذَا عَنْ خَدْشَةٍ.
اور اِمکان یہاں پر کپڑے کی قیمت کی مقدار کو منفی کرنے میں ہے۔ اور یہ (مثال ثمرہ اختلاف میں پیش کرنا) ضعف سے خالی نہیں

چھپنواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: ایک اشکال اور اس کا جواب

دوسری بات: استثنا کے عمل کی کیفیت میں احناف اور شوافع کا اختلاف بمع امثلہ

تیسری بات: ثمرہ اختلاف اور مثال

پہلی بات: ایک اشکال اور اس کا جواب:

اشکال: یہ ہوتا ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے بیان تغییر کی دو قسمیں شرط اور استثنا میں سے شرط کو بیان کیا، البتہ شرط کی تعریف اور وضاحت ذکر نہیں کی، جب کہ استثنا کی وضاحت آگے فرما رہے ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے بیان تغییر کی دو اقسام میں شرط کی وضاحت اس لیے نہیں کی کہ اس کی وضاحت وجوہ فاسدہ میں پہلے گزر چکی ہے۔

دوسری بات: استثنا کے عمل کی کیفیت میں احناف اور شوافع کا اختلاف بمع امثلہ:

احناف کے نزدیک استثنا کا عمل اور اس کی کیفیت:

احناف کے نزدیک استثنا کا عمل اور اس کی کیفیت یہ ہے کہ استثنا کا عمل یہ ہے کہ استثنا تکلم بالباقی کا نام ہے، (یعنی تکلم صرف ان ہی افراد کا ہوا ہے جو استثنا کے بعد باقی رہ گئے ہوں)۔ پس اِستثناء مستثنٰی کے بقدر کلام کے تکلم سے مانع ہے مستثنٰی کے حکم کے ساتھ۔ پس استثنا کے بعد ایسا ہو جائے گا گویا متکلم نے مستثنٰی کا تکلم ہی نہیں کیا ہے، اور جب مستثنٰی کا تکلم نہیں کیا گیا تو مستثنٰی میں حکم بھی معدوم ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ کہ احناف کے نزدیک استثنا تکلم بالباقی کا نام ہے، یعنی استثنا کے بعد جو افراد باقی رہ گئے ہیں اس کے تکلم کا نام استثنا ہے۔ مثلاً اگر کسی نے کہا: **له عليّ ألفُ درهم إلا مائة**. یعنی فلاں کے مجھ پر ہزار درہم ہیں سوائے سو درہم کے۔ تو ہمارے نزدیک اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مقرّ نے گویا شروع سے نو سو کا اقرار کیا ہے، ایسا نہیں کہ اس نے پہلے ہزار کا اقرار کیا ہے، پھر حرف استثنا کے ذریعے سو کو نکال دیا، بلکہ شروع سے مقرّ پر نو سو لازم ہوں گے۔ گویا مقرّ نے الف کا تکلم ہی نہیں کیا ہے، بلکہ

استثنا کے بعد جو باقی رہ گئے ہیں اس کا تکلم کیا ہے، اور وہ ہیں نو سو درہم۔
جیسا کہ تعلیق بالشرط میں ہمارے نزدیک شرط کے پائے جانے تک جزا کا تکلم نہیں ہوتا ہے جب تک کہ شرط کا تحقق نہ ہو۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک استثنا کے عمل کی کیفیت اور اس کی مثال:

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک استثنا مانع تکلم نہیں ہے، بلکہ بطریق معارضہ حکم کے لیے مانع ہے۔ یعنی امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک معارض کی وجہ سے مستثنیٰ میں حکم ثابت نہیں ہوتا، کیوں کہ صدر کلام (یعنی استثنا سے پہلے والا کلام) اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مجموعہ مراد ہے، اور آخر کلام (یعنی استثنا کے بعد والا کلام) اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ کی مقدار مراد ہی نہیں ہے، پس مستثنیٰ کی مقدار میں جب صدرِ کلام اور آخرِ کلام متعارض ہو جائیں تو اس تعارض کو دور کرنے کے لیے مستثنیٰ کی مقدار کو مراد ہونے سے خارج کر دیا جائے گا۔

مثال: جیسے کسی شخص نے یوں کہا: **لفلان عليّ ألف درهم إلا مائة.** یعنی فلاں کے میرے اوپر ہزار درہم ہیں سوائے سو درہم کے۔ اس صورت میں امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مطلب یہ ہوتا کہ اقرار تو ایک ہزار کا کیا گیا ہے، لیکن تعارض کی وجہ سے ایک سو درہم لازم نہیں ہوں گے، کیوں کہ صدر کلام یعنی **لفلان عليّ ألف درهم** اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ مقر نے نو سو کے ساتھ سو درہم کا بھی اقرار کیا ہے، یعنی ہزار درہم کا، لیکن آخر کلام یعنی **إلا مائة** اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ مقر نے گویا سو کا اقرار ہی نہیں کیا ہے، بلکہ اس نے شروع سے نو سو درہم کا اقرار کیا ہے۔ پس اس بنا پر صدر کلام اور آخر کلام کے مقتضیٰ میں تعارض پیدا ہو گیا۔

اب صدر کلام کا تقاضا یہ ہے کہ **مائة** اقرار میں شامل ہے، اور آخر کلام کا تقاضا یہ ہے کہ **مائة** اقرار میں شامل نہیں ہے، جس کی وجہ سے تعارض پیدا ہو گیا، تعارض کی وجہ سے دونوں ساقط ہوں گے اور مقرّ پر نو سو درہم لازم ہوں گے۔

تیسری بات: ثمرہ اختلاف اور مثال:

پس ثمرۂ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہو گا کہ جب مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کے جنس میں سے نہ ہو، مثلاً کسی نے یوں کہا: **لفلان عليّ ألف درهم إلا ثوبًا.** یعنی فلاں کے میرے اوپر ہزار درہم ہیں سوائے ایک تھان کپڑے کے۔
احناف کے نزدیک یہ استثنا درست نہیں ہے، کیوں کہ ان کے ہاں استثنا بیان تغییر ہے، اور بیان میں اتحاد ضروری ہے، یہاں اتحاد نہیں ہے، کیوں کہ دونوں جنسیں الگ اور مختلف ہیں، تو یہ استثنا بھی درست نہ ہو گا۔
امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ استثنا درست ہے؛ کیوں کہ ان کے نزدیک مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ میں جنس کے اعتبار سے اتحاد ضروری نہیں ہے؛ لہٰذا ایک ہزار میں سے ایک کپڑے کی قیمت کم کر دی جائے گی۔

قوله: «لأن عمل الاستثناء كالدليل المعارض ... إلخ»:
دلیل یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک استثنا دلیل معارض کی طرح عمل کرتا ہے، یعنی جس طرح دلیل معارض عمل کرتی ہے، اسی طرح استثنا بھی عمل کرتا ہے۔ اور معارضہ بحسب الامکان یعنی امکان کی حد تک ہوتا ہے، اور یہاں معارض قیمتِ ثوب کی نفی میں ممکن ہے، وہ اس طرح کہ کپڑے کے تھان کی قیمت ایک ہزار درہم سے کم کر دی جائے گی اور بقیہ رقم مقر پر واجب ہوگی۔ مثلاً اگر کپڑے کے تھان کی قیمت تین سو درہم ہے تو ہزار میں سے تین سو درہم کم کر کے بقیہ سات سو درہم مقر پر واجب ہوں گے۔

قوله: «ولا يخلو عن خدشة ... إلخ»:
اس عبارت سے مصنف رحمہ اللہ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل کا رد پیش کر رہے ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ استثنا کا عمل بطریق معارضہ خود امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مستثنیٰ متصل میں ہوتا ہے، نہ کہ مستثنیٰ منقطع میں۔ پس مذکورہ مثال **له عليّ ألف درهم إلا ثوبًا** تو مستثنیٰ منقطع ہے، لہٰذا امام شافعی رحمہ اللہ کا اس مثال میں بطریق معارضہ عمل کو ثابت کرنا خود ان کے مذہب کے خلاف ہے۔

الدرس السابع والخمسون

لِإِجْمَاعِ أَهلِ اللُّغَةِ عَلٰى أَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ مِنَ النَّفْيِ اِثْبَاتٌ وَمِنَ الْاِثْبَاتِ نَفْيٌ، هٰذَا دَلِيْلٌ لِلشَّافِعِيِّ
اہلِ لغت کے اِس بات پر متفق ہونے کی وجہ سے کہ نفی سے ہونے والا اِستثناء اثبات ہوتا ہے اور اِثبات سے ہونے والا اِستثناء نفی ہوتا ہے۔ یہ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل ہے
عَلٰى أَنَّ عَمَلَ الْاِسْتِثْنَاءِ بِطَرِيْقِ الْمُعَارَضَةِ؛ لِاَنَّ النَّفْيَ وَالْاِثْبَاتَ يَتَعَارَضَانِ مَعًا، وَلِأَنَّ قَوْلَهُ:
اِس بات پر کہ اِستثناء کا عمل معارضہ کے طریقے سے ہوتا ہے، اِس لئے کہ نفی اور اِثبات ایک دوسرے کے ساتھ متعارض ہوتے ہیں۔ اور اِس لئے کہ کلمہ طیّبہ
لَااِلٰه اِلَّا اللّٰهُ لِلتَّوْحِيْدِ، وَمَعْنَاهُ النَّفْيُ وَالْاِثْبَاتُ، فَلَوْ كَانَ تَكَلُّمًا بِالْبَاقِيْ لَكَانَ نَفْيًا لِغَيْرِهِ، لَا
"لَااِلٰه اِلّا اللّٰہ" اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کو ثابت کرنے کے لئے ہے، اور اس کا معنیٰ (غیر اللہ کے معبود ہونے کی) نفی اور (اللہ تعالیٰ کے معبود ہونے کے) اِثبات کے لئے ہے، پس اگر یہ اِستثناء تکلم بالباقی ہوتا تو یہ (صرف) غیر اللہ کی نفی کے لئے ہوتا،
اِثْبَاتًا لَهُ؛ لِأَنَّ الْمَعْنَى حِيْنَئِذٍ لَا اِلٰهَ غَيْرُ اللهِ، فَيَكُوْنُ نَفْيًا لِغَيْرِ اللهِ، لَا اِثْبَاتًا لِلّٰهِ الَّذِيْ هُوَ الْمَقْصُوْدُ،
اللہ تعالیٰ کے معبود ہونے کو ثابت کرنے کے لئے نہ ہوتا، اِس لئے کہ اُس وقت معنیٰ یہ ہو جاتا: اللہ کے علاوہ اور کوئی معبود نہیں، پس اِس میں غیر اللہ کی نفی تو ہو جاتی، اللہ تعالیٰ کے لئے (وحدانیت) کا اِثبات نہیں ہوتا، جو کہ اصل مقصود ہے،

وَبِخِلَافِ مَا لَوْ حَمَلْنَا عَلٰى سَبِيْلِ الْمُعَارَضَةِ؛ اِذْ يَكُوْنُ الْمَعْنَى حِيْنَئِذٍ: لَا اِلٰهَ اِلَّا اللهُ، فَاِنَّهٗ هُوَ مَوْجُوْدٌ.
اور بخلاف اس کے اگر ہم (اِستثناء کو) معارضہ کے طور پر محمول کریں، کیونکہ اُس صورت میں معنی یہ ہوں گے: اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، بے شک اللہ تعالیٰ موجود ہیں۔
وَلَنَا قَوْلُهٗ تَعَالٰى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِيْنَ عَامًا﴾ أَيْ لَبِثَ نُوْحٌ فِي الْقَوْمِ
اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ یعنی حضرت نوح علیہ السلام قوم میں ایک ہزار سال
أَلْفَ سَنَةٍ اِلَّا خَمْسِيْنَ عَامًا الَّذِىْ كَانَ قَبْلَ الدَّعْوَةِ أَوْ خَمْسِيْنَ عَامًا الَّذِىْ عَاشَ فِيْهِ بَعْدَ غَرْقِهِمْ،
تک ٹھہرے رہے سوائے اُن پچاس سالوں کے جو دعوت (بعثت) سے پہلے کے تھے، یا وہ پچاس سال تھے جس میں حضرت نوح علیہ السلام زندہ رہے ہیں قوم کے غرق ہو جانے کے بعد۔
فَلَوْ حَمَلْنَا هٰذَا الْكَلَامَ عَلَى الْمُعَارَضَةِ لَكَانَ كَذِبًا فِي الْخَبَرِ وَالْقِصَّةِ،
اگر ہم اِس کلام کو معارضہ پر محمول کریں جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک ہے تو اس خبر اور قصہ کے نقل کرنے میں جھوٹ لازم آئے گا
وَسُقُوْطُ الْحُكْمِ بِطَرِيْقِ الْمُعَارَضَةِ فِي الْاِيْجَابِ يَكُوْنُ، لَا فِي الْإِخْبَارِ، فَعَمِلْنَا أَنَّ لَيْسَ عَمَلُ الْاِسْتِثْنَاءِ عَلَى الْمُعَارَضَةِ كَمَا زَعَمَ الشَّافِعِيُّ رحمہ اللہ.
اور (اِستثناء میں) حکم کا معارضہ کے طور پر ساقط ہونا "ایجاب" کے اندر تو ہو سکتا ہے لیکن اِخبار (خبر دینے کے اندر) نہیں ہو سکتا، پس (اِسی وجہ سے) ہمارا عمل یہ ہے کہ اِستثناء کا عمل معارضہ کے طور پر نہیں ہے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا دعویٰ ہے۔

ستاونواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: استثنا کے بطریق معارضہ عمل کرنے پر شوافع کی دو دلیلیں

دوسری بات: استثنا تکلم بالباقی ہونے پر حنفیہ کی دو دلیلیں اور شوافع کی دلیلوں پر اعتراض

پہلی بات: استثنا کے بطریق معارضہ عمل کرنے پر شوافع کی دو دلیلیں:

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک استثنا بطریق معارضہ عمل کرتا ہے، اس پر دو دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل: اہل لغت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ استثنا نفی سے اثبات ہوتا ہے، اور اثبات سے نفی ہوتا ہے۔
یعنی اگر مستثنیٰ منہ منفی ہو تو اس وقت مستثنیٰ مثبت ہو گا، اور اگر مستثنیٰ منہ مثبت ہو تو اس وقت مستثنیٰ منفی ہو گا۔ نفی اور اثبات دونوں

معارض ہیں، یعنی ایک دوسرے کے مقابل آگئے ہیں؛ لہٰذا استثنا کا عمل بطریق معارضہ ہو گا۔

پس شوافع کی پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اہل لغت نے بھی استثنا کو بطریق معارضہ استعمال کیا ہے۔

دوسری دلیل: لا إله إلا الله کلمۂ توحید ہے، اس میں نفی بھی ہے اور اثبات بھی، نفی لا إله ہے، اور اثبات إلا الله ہے، یعنی غیر اللہ کی نفی اور اللہ تعالیٰ کے معبود ہونے کا اثبات ہے۔ اب اگر استثنا تکلم بالباقی کا نام ہو تو پھر اس صورت میں صرف غیر اللہ سے اُلوہیت کی نفی ہو گی اور اللہ تعالیٰ کے معبود ہونے کا اثبات نہ ہو گا۔ اس صورت میں تقدیری عبارت یہ ہو گی: لا إله غير الله. یعنی اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں۔ اس میں غیر اللہ کی نفی تو ہو گی، البتہ اللہ تعالی کی اُلوہیّت کا اثبات نہ ہو گا جو کہ اصل مقصد ہے۔

اب اگر یہاں استثنا کا عمل بطریق معارضہ ہو جیسا کہ شوافع کا مسلک ہے تو کلمۂ توحید لا إله إلا الله توحید اور نفی دونوں کا فائدہ دے گا، اس صورت میں تقدیری عبارت یوں ہو گی: لا إله إلا الله فإنه موجود۔ لا إله إلا الله سے غیر سے الوہیّت کی نفی ہو گی اور فإنه موجود سے اللہ تعالیٰ کے لیے الوہیت کا اثبات ہو گا۔ پس معلوم ہوا کہ استثنا بطریق معارضہ عمل کرتا ہے۔

دوسری بات: استثنا تکلم بالباقی ہونے پر حنفیہ کی دو دلیلیں اور شوافع کی دلیل کا رد:

پہلی دلیل: اگر یوں کہا جائے کہ استثنا بطریق معارضہ عمل کرتا ہے، استثنا تکلم بالباقی کا نام نہیں ہے، تو اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ کی طرف کذب کی نسبت کرنا لازم آئے گا۔

وہ اس طرح کہ اگر استثنا بطریق معارضہ پر محمول کریں جیسا کہ شوافع کا مسلک ہے تو اس صورت میں آیت کا مطلب یہ ہو گا: اللہ تعالیٰ نے پہلے حضرت نوح علیہ السلام کی دنیا میں ہزار سال ٹھہرنے کی خبر دی، پھر بطریق معارضہ پچاس سال نکال دیے، تو گویا ألف سنة کا وجود ہی باقی نہ رہا، بلکہ صرف ساڑھے نو سو سال باقی رہے۔

اب یہاں اگر اس کلام الٰہی کو معارضہ پر محمول کرتے ہیں تو ألف سنة اور إلا خمسن عاما میں سے کسی ایک کلام کو کذب پر محمول کرنا لازم آئے گا، کیوں کہ پہلے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ نوح علیہ السلام ہزار سال ٹھہرے ہیں، اور دوسرے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ ساڑھے نو سو سال ٹھہرے ہیں۔ حالاں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام کذب سے پاک ہے، لہٰذا استثنا کو معارضہ پر محمول کرنا درست نہیں، بلکہ باطل ہے۔

قوله: «وسقوط الحكم بطريق المعارضة ... إلخ»:

اس عبارت سے مصنف رحمہ اللہ شوافع کے مسلک استثنا بطریق معارضہ عمل کرتا ہے کے رد میں ایک اور دلیل ذکر فرما رہے ہیں۔ وہ یہ کہ سقوطِ حکم بطریق معارضہ انشا میں تو ہوتا ہے، لیکن اخبار میں نہیں ہوتا۔ پس ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا

خَمْسِينَ عَامًا﴾ یہ اخبار ہے، نہ کہ انشا، لہٰذا یہاں سقوط حکم بطریق معارضہ نہیں ہو سکتا، ورنہ کذب لازم آئے گا۔
اب اگر استثنا کو تکلم بالباقی کا نام دیں تو صرف ساڑھے نو سو سال کا اثبات ہوا، نہ کہ ہزار سال کا۔ تو اس صورت میں آیت کی طرف کذب کی نسبت کرنا لازم نہیں آئے گا۔

الدرس الثامن والخمسون

وَلِأَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ قَالُوْا: اَلْاِسْتِثْنَاءُ اِسْتِخْرَاجٌ وَتَكَلُّمٌ بِالْبَاقِيْ بَعْدَ الْاِسْتِثْنَاءِ، كَمَا
اور اِس وجہ سے کہ اہلِ لغت نے کہا ہے: "اِستثناء نکالنے کا اور اِستثناء کے بعد باقی بچے ہوئے کلام کے تکلّم کرنے کا نام ہے"، جیسا کہ
قَالُوْا: اِنَّهُ مِنَ النَّفْيِ اِثْبَاتٌ، وَمِنَ الْاِثْبَاتِ نَفْيٌ، فَلَمَّا تَعَارَضَ هٰذَانِ الْقَوْلَانِ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ
اہلِ لغت نے کہا ہے: "نفی سے ہونے والا اِستثناء اثبات ہوتا ہے اور اِثبات سے ہونے والا اِستثناء نفی ہوتا ہے" پس جب اہلِ لغت کے یہ دونوں قول متعارض ہو گئے
طَبَّقْنَا بَيْنَهُمَا، فَنَقُوْلُ: اِنَّهُ تَكَلُّمٌ بِالْبَاقِيْ بِوَضْعِهِ، وَاِثْبَاتٌ وَنَفْيٌ بِاِشَارَتِهِ، فَجَعَلْنَا مَا ذَهَبْنَا إِلَيْهِ
تو ہم نے ان کے درمیان یوں تطبیق اختیار کی ہے کہ: "اِستثناء اپنی اصل وضع کے اعتبار سے تکلّم بالباقی اور اپنے اِشارۃ النص کے اعتبار سے نفی واِثبات ہوتا ہے"۔ پس ہم نے اُس (مسلک) کو جس کی طرف ہم گئے ہیں
عِبَارَةً، وَمَا ذَهَبَ هُوَ اِلَيْهِ اِشَارَةً، وَلَمْ يُمْكِنْ عَكْسُهُ، وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ بِمَنْزِلَةِ الْغَايَةِ
عبارۃ النّص بنایا اور جس کی طرف امام شافعی رحمہ اللہ گئے ہیں اُس کو اِشارۃ النّص بنایا۔ اور اِس کا عکس ممکن نہیں، اِس لئے کہ اِستثناء دراصل "غایۃ" کی حیثیت رکھتا ہے،
لِّلْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ؛ لِأَنَّهُ يَدُلُّ عَلٰى أَنَّ هٰذَا الْقَدْرَ لَيْسَ بِمُرَادٍ مِّنَ الصَّدْرِ كَمَا أَنَّ الْغَايَةَ لَيْسَتْ بِمُرَادَةٍ
مستثنٰی منہ کے لئے؛ کیونکہ وہ اِس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ مقدار صدرِ کلام سے مراد نہیں ہے، جیسا کہ "غایۃ" مراد نہیں ہوتی
مِّنَ الْمُغَيَّا، فَجَعَلْنَاهُ فِيْ هٰذَا عِبَارَةً؛ لِأَنَّهُ الْمَقْصُوْدُ عَلَا أَنَّ حُكْمَ الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ يَنْتَهِيْ بِمَا بَعْدَهُ
"مغیا" سے۔ پس ہم نے اِستثناء کو اِس (تکلم بالباقی) میں عبارۃ النّص بنا دیا، کیونکہ وہی (باقی ماندہ کلام) مقصود ہوتا ہے، (لیکن) ساتھ ہی یہ بات بھی ہے کہ مستثنٰی منہ کا حکم اپنے مابعد (مستثنٰی) کی وجہ سے انتہاء کو پہنچتا ہے
كَمَا أَنَّ الْغَايَةَ يَنْتَهِيْ بِهَا الْمُغَيَّا، فَجَعَلْنَاهُ فِي هٰذَا اِشَارَةً؛ لِأَنَّهُ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ. وَاَمَّا كَلِمَةُ التَّوْحِيْدِ

جیسا کہ "غاية" انتہاء کو پہنچ جاتی ہے "مغيّا" کی وجہ سے، پس ہم نے اِستثناء کو اِس (صدرِ کلام کے مقصود اور مستثنیٰ کے غیر مقصود ہونے) میں اِشارۃ النّص بنادیا، اِس لئے کہ وہ غیر مقصود ہے۔ اور کلمہ توحید
فَقَدْ كَانَ الْمَقْصُوْدُ نَفْيُ غَيْرِ اللهِ، وَاَمَّا وُجُودُ اللهِ تَعَالٰى فَقَدْ كَانُوْا يُقِرُّوْنَ بِهِ؛ لِأَنَّهُمْ كَانُوْا
تو اس سے مقصود غیر اللہ کی نفی کرنا ہے، اور اللہ تعالیٰ کے وجود کا تو مُشرکین بھی اِقرار کیا کرتے تھے، اِس لئے کہ مشرکین
مُشْرِكِيْنَ يُثْبِتُوْنَ مَعَ اللهِ اِلٰهًا آخَرَ قَالَ اللهُ تَعَالٰى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ
اللہ تعالیٰ کے ساتھ دوسرے معبود کو ثابت کیا کرتے تھے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اِرشاد فرمایا: "اور اگر تم اُن سے پوچھو کہ وہ کون ہے جس نے آسمان اور زمین کو پیدا کیا ہے
لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ﴾، وَقَدْ أَطْنَبَ فِيْ تَحْقِيْقِ الْمَذْهَبَيْنِ هٰهُنَا صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ، فَتَأَمَّلْ فِيْهِ.
تو وہ ضرور یہ کہیں گے کہ "اللہ"۔ اور صاحب توضیح نے یہاں پر دونوں مذہبوں کی تحقیق میں تفصیل کے ساتھ لکھا ہے، سو اس میں غور و فکر کیجیے

انسٹھواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: شوافع کی دلیل اہل لغت کا استثنا کو معارضہ پر محمول کرنے کا جواب

دوسری بات: شوافع کی دلیل لا إله إلا الله نفی اور اثبات دونوں کو ثابت کرنے کے لیے استثنا کو معارضہ پر محمول کرنا لازمی ہے، کا جواب

پہلی بات: شوافع کی دلیل اہل لغت کا استثنا کو معارضہ پر محمول کرنے کا جواب:

جواب: یہ ہے کہ اہل لغت کا جس طرح اس بات پر اجماع ہوا ہے کہ استثنا اثبات و نفی کا نام ہے، اسی طرح اہل لغت کا اس بات پر بھی اجماع ہوا ہے کہ استثنا تکلم بالباقی کا نام ہے۔ اب گویا اہل لغت کے دونوں طرح کے اجماع میں تعارض پیدا ہو گیا؛ لہٰذا ان کے اجماع کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے ان دونوں کے درمیان تطبیق دیں گے۔

وہ اس طرح کہ تکلم بالباقی استثنا کا معنیٰ موضوع لہ ہے، اور اثبات و نفی اس کا معنیٰ لازمی ہے۔ پس اصولیین کے نزدیک تکلم بالباقی استثنا سے بطور عبارۃ النص کے سمجھا جاتا ہے، اور اثبات و نفی بطور اشارۃ النص کے سمجھا جاتا ہے۔ پس ہمارا قول یعنی استثنا تکلم بالباقی کا نام ہے عبارۃ النص ہے۔ اور شوافع کا قول یعنی استثنا اثبات و نفی کا نام ہے یہ اشارۃ النص ہے، اس کے برعکس نہیں ہو سکتا ہے۔

قوله: «وذلك لأن الاستثناء ... إلخ»:

اس عبارت سے اس بات کی دلیل دے رہے ہیں کہ اثبات اور نفی کو، یعنی استثنا کو معارضہ پر محمول کرنے کو عبارۃ النص

اور تکلم بالباقی کو اشارۃ النص نہیں کہہ سکتے، اس کی دلیل:

دلیل کا خلاصہ: یہ ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کے لیے وہی حیثیت رکھتا ہے جو غایت، مغیا کے لیے رکھتی ہے۔ جس طرح غایت مغیا میں مراد نہیں ہوتی، اسی طرح مستثنیٰ کی مقدار مستثنیٰ منہ میں مراد نہیں ہوتی۔ لہٰذا ہم نے استثنا میں تکلم بالباقی کو عبارۃ النص بتادیا، کیوں کہ استثنالانے کا مقصد بھی یہی ہے، اور مقصود پر دلالت دلالتِ وضعی اور عبارۃ النص کہلاتی ہے۔

اور مستثنیٰ منہ کا حکم چوں کہ استثنا کے بعد منتہی اور ختم ہو جاتا ہے، جیسا کہ غایت پر مغیا کا حکم ختم ہو جاتا ہے۔ تو اس صورت میں نفی سے استثنا اثبات ہو گا اور اثبات سے استثنا نفی ہو گا۔ اس حکم میں ہم نے استثنا کو اشارۃ النص قرار دیا؛ کیوں کہ یہ دلالت مقصود نہیں ہے، اور غیر مقصود پر دلالت اشارۃً تو ہوتی ہے، لیکن وضعی نہیں ہوتی۔

«أما كلمة التوحيد ... إلخ»:

دوسری دلیل کا جواب: یہ ہے کہ کلمۂ توحید یعنی لا إله إلا الله اس کلمہ سے مقصود غیر اللہ کی نفی ہے، باقی رہا خدا کا اثبات تو وہ استثنا کی دلالت نہیں ہے، بلکہ جو لوگ اس کلمۂ توحید کے مکلف بنائے گئے تھے یعنی مشرکین وہ خود وجود باری تعالیٰ کے قائل تھے، البتہ اس عقیدے کے ساتھ وہ دوسرے معبودوں کو بھی مانتے تھے، چناں چہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾. پس جب اللہ کے وجود کو تسلیم کرتے تھے تو محض غیر اللہ کی نفی سے توحید خود بخود ثابت ہو جائے گا۔

الدرس السادسون

وَهُوَ نَوْعَانِ: مُتَّصِلٌ: وَهُوَ الْأَصْلُ، وَمُنْفَصِلٌ: وَهُوَ مَا لَا يَصِحُّ اسْتِخْرَاجُهُ مِنَ الصَّدْرِ، بِأَنْ يَّكُوْنَ
اور وہ (مستثنیٰ) دو قسم پر ہے: متصل، اور یہی اصل (مستثنیٰ) ہے، اور (دوسری قسم) منفصل ہے، اور منفصل وہ ہے جس کا صدرِ کلام (مستثنیٰ منہ) سے نکالنا صحیح نہ ہو، اِس طور پر کہ
عَلٰى خِلَافِ جِنْسِ مَا سَبَقَ، وَهٰذَا يُسَمّٰى مُنْقَطِعًا فِيْ عُرْفِ النُّحَاةِ، وَإِطْلَاقُ الْإِسْتِثْنَاءِ عَلَيْهِ مَجَازٌ؛
مستثنیٰ ماقبل (مستثنیٰ منہ) کی جنس میں سے نہ ہو، اور اِس کو نحویوں کے عرف میں منقطع کہا جاتا ہے، اور اِس پر استثناء کا اِطلاق کرنا مجاز ہے،
لِوُجُوْدِ حَرْفِ الْإِسْتِثْنَاءِ، وَلٰكِنْ فِي الْحَقِيْقَةِ كَلَامٌ مُسْتَقِلٌّ، وَهٰذَا مَعْنَى قَوْلِهِ: فَجُعِلَ مُبْتَدَأً، قَالَ اللهُ
حرفِ اِستثناء کے پائے جانے کی وجہ سے، اور لیکن یہ (مستثنیٰ منفصل) حقیقت میں کلامِ مستقل ہے، اور یہی معنی ہے مصنف رحمہ اللہ کے قول "فَجُعِلَ مُبْتَدَأً" کا، یعنی منفصل کو نیا کلام بنایا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا اِرشاد ہے:

تعَالٰی: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ حِكَايَةً عَنْ قَوْلِ إِبْرَاهِيْمَ لِقَوْمِهِ، أَيْ: اِنَّ هٰذِهِ الْأَصْنَامَ
"میرے لئے تو یہ سب دشمن ہیں سوائے ایک ربّ العالمین کے"۔ یہ حکایت ہے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قول کی جو انہوں نے اپنی قوم سے کہا تھا، یعنی "بے شک یہ تمام بُت
الَّتِیْ تَعْبُدُوْنَهَا اِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّیْ اِلَّا رَبَّ الْعَالَمِيْنَ، أَیْ لٰكِنَّ رَبَّ الْعَالَمِيْنَ فَاِنَّهُ لَيْسَ بِعَدُوٍّ لِّیْ،
جن کو تم پوجتے ہو یہ سب میرے دشمن ہیں، سوائے ربّ العالمین کے"۔ یعنی: "لیکن ربّ العالمین میرا دشمن نہیں ہے"۔
فَإِنَّهُ تَعَالٰی لَيْسَ دَاخِلًا فِي الْأَصْنَامِ فَيَكُوْنُ كَلَامًا مُبْتَدأً، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَّكُوْنَ الْقَوْمُ عَبَدُوا اللهَ تَعَالٰی
اور یہ معنی اِس لئے کہ اللہ تعالیٰ بُتوں میں داخل ہی نہیں (کہ اُس کو نکالا جائے) پس یہ نیا کلام ہو جائے گا۔ اور (آیت میں) یہ بھی احتمال ہے کہ قوم بُتوں کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ کی بھی عبادت کرتی ہو،
مَعَ الْأَصْنَامِ، وَالْمَعْنَى فَاِنَّ كُلَّ مَا عَبَدْتُّمُوْهُ عَدُوٌّ لِّیْ اِلَّا رَبَّ الْعَالَمِيْنَ، فَيَكُوْنُ مُتَّصِلًا، هٰكَذَا قِيْلَ.
(اِس صورت میں) آیت کا معنی یہ ہو گا کہ "تم لوگ جتنے بھی معبودوں کی عبادت کرتے ہو وہ سب میرے دشمن ہیں سوائے ایک ربّ العالمین کے" تو اِس صورت میں مستثنیٰ متّصل ہو گا۔ اسی طرح کہا گیا ہے۔
وَالْاِسْتِثْنَاءُ مَتٰی تَعَقَّبَ كَلِمَاتٍ مَعْطُوْفَةٍ بَعْضِهَا عَلٰى بَعْضٍ، بِأَنْ يَّقُوْلَ: لِزَيْدٍ عَلَيَّ أَلْفٌ، وَلِعَمْرٍو عَلَيَّ
اور جب اِستثناء ایسے کئی کلمات کے بعد آئے جو ایک دوسرے پر عطف کیے گئے ہوں، بایں طور کہ یوں کہے: میرے اوپر زید کے ایک ہزار روپے لازم ہیں، عَمرو کے ایک ہزار روپے لازم ہیں،
أَلْفٌ، وَلِبَكْرٍ عَلَيَّ أَلْفٌ إِلَّا مِائَةٌ، يَنْصَرِفُ إِلَى الْجَمِيْعِ كَالشَّرْطِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رحمه الله، فَيَكُوْنُ اسْتِثْنَاءُ الْمِائَةِ
بَکر کے ایک ہزار روپے لازم ہیں سوائے سو روپے کے۔ تو یہ (مستثنیٰ) شرط کی طرح تمام معطوفات کی جانب لوٹے گا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک، پس "مِائَةٌ" کا اِستثناء
مِنْ كُلِّ أَلْفٍ مِّنَ الْأُلُوْفِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رحمه الله كَمَا يَكُوْنُ مِثْلَ هٰذَا فِي الشَّرْطِ بِأَنْ يَّقُوْلَ:
(ماقبل کے) تمام "أُلوف" سے ہو گا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک، جیسا کہ اِسی طرح شرط میں ہوتا ہے، بایں طور کہ کوئی کہے:
«هِنْدٌ طَالِقٌ وَزَيْنَبُ طَالِقٌ وَعَمْرَةُ طَالِقٌ اِنْ دَخَلَتِ الدَّارَ»، فَيَكُوْنُ طَلَاقُ كُلٍّ مِّنَ الزَّوْجَةِ مُعَلَّقًا
ہندہ کو طلاق ہو اور زینب کو طلاق ہو اور عمرہ کو طلاق ہو اگر تُو گھر میں داخل ہوئی۔ پس ہر بیوی کی طلاق معلّق ہو جائے گی

بِدُخُوْلِ الدَّارِ، وَهٰذَا لِأَنَّ كُلًّا مِّنَ الْاِسْتِثْنَاءِ وَالشَّرْطِ بَيَانُ تَغْيِيْرٍ، فَيَنْبَغِي أَنْ يَّكُوْنَ حُكْمُهَا مُتَّحِدًا

دخولِ دار سے، اور یہ اِس وجہ سے کہ اِستثناء اور شرط میں سے ہر ایک بیانِ تغییر ہے، پس اُن دونوں کا حکم متحد ہونا چاہیئے۔

وَعِنْدَنَا يَنْصَرِفُ الْاِسْتِثْنَاءُ اِلٰى مَا يَلِيْهِ، بِخِلَافِ الشَّرْطِ لِأَنَّهُ مُبَدِّلٌ؛ لِأَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ يُخْرِجُ الْكَلَامَ

اور ہمارے نزدیک اِستثناء اُس سے متّصل ہوتا ہے جو اُس کے ساتھ ملا ہوا ہے (یعنی ما قبل کا آخری جملہ)، بخلاف شرط کے، کیونکہ وہ تبدیل کر دینے والا ہے، اِس لئے کہ اِستثناء کلام کو اِس حالت سے نکال دینے والا ہے

مِنْ أَنْ يَّكُوْنَ عَامِلًا فِي الْجَمِيْعِ، فَيَنْبَغِي أَنْ لَّا يَصِحَّ، لٰكِنْ لِضَرُوْرَةِ عَدَمِ اسْتِقْلَالِهِ يَتَعَلَّقُ بِمَا قَبْلَهُ،

کہ وہ تمام جملوں میں عمل کر سکے، پس ہونا تو یہ چاہیئے تھا کہ اِستثناء بالکل ہی صحیح نہ ہوتا لیکن مستثنیٰ اپنے غیر مستقل ہونے کی ضرورت کی وجہ سے اپنے ما قبل کے ساتھ متعلّق ہو جائے گا۔

وَهِيَ تَنْدَفِعُ بِصَرْفِهِ اِلَى الْأَخِيْرَةِ، بِخِلَافِ الشَّرْطِ فَاِنَّهُ لَا يُخْرِجُ أَصْلَ الْحُكْمِ مِنْ أَنْ يَّكُوْنَ عَامِلًا،

اور یہ ضرورت دور ہو جاتی ہے آخری جملے کی جانب پھیر دینے کے ذریعہ سے، بخلاف شرط کے، کیونکہ وہ اصلِ حکم کو عامل ہونے کی حیثیت سے نہیں نکالتا،

وَاِنَّمَا يَتَبَدَّلُ بِهِ الْحُكْمُ مِنَ التَّنْجِيْزِ اِلَى التَّعْلِيْقِ، فَيَصْلُحُ أَنْ يَّكُوْنَ مُتَعَلِّقًا لِجَمِيْعِ مَا سَبَقَ

اور اُس کے ذریعہ سے تو حکم تنجیز سے تعلیق کی جانب تبدیل ہو جاتا ہے، پس اُس شرط کا ما قبل کے تمام جملوں سے متعلّق ہونا صحیح ہوتا ہے،

لِوُجُوْدِ شِرْكَةِ الْعَطْفِ، وَلٰكِنْ لَا يَخْفٰى عَلَيْكَ أَنَّهُ عَدَّ الشَّرْطَ وَالْاِسْتِثْنَاءَ فِيْمَا قَبْلَ هٰذَا مِنْ بَيَانِ

اُس کے درمیان عطف کی شرکت کی وجہ سے۔ لیکن آپ پر یہ مخفی نہ رہے کہ مصنّف رحمہ اللہ نے شرط اور اِستثناء کو اِس سے پہلے

التَّغْيِيْرِ، وَهٰهُنَا عَدَّ الشَّرْطَ مِنَ التَّبْدِيْلِ، وَلَا مُضَايَقَةَ فِيْهِ بَعْدَ حُصُوْلِ الْمَقْصُوْدِ.

"بیانِ تغییر" میں شمار کیا تھا اور یہاں شرط کو "بیانِ تبدیل" میں شمار کیا ہے۔ اور (اس کی وجہ یہ ہے کہ) مقصود کے حاصل ہونے کے بعد اس میں کوئی مضایقہ نہیں ہے۔

ساٹھواں درس

آج کے درس میں پانچ باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: استثنا کی دو قسموں کا ذکر

دوسری بات: استثنائے منفصل حقیقت میں کلام مستقل ہے اس کی وضاحت

تیسری بات: استثنا جب چند کلمات کے بعد آئے جن میں بعض کا بعض پر عطف ہو تو اس کے حکم میں ائمہ کا اختلاف

چوتھی بات: امام شافعی رحمہ اللہ کے پیش کردہ قیاس کا جواب

پانچویں بات: ایک سوال مقدر کا جواب

پہلی بات: استثنا کی دو قسموں کا ذکر:

استثنا کی دو قسمیں ہیں: (۱) استثنائے متصل۔ (۲) استثنائے منفصل۔

استثنائے متصل کی تعریف: استثنائے متصل وہ ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے ہو، یعنی مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل ہوتا ہے، حرفِ استثنا سے اس کو الگ کیا جاتا ہے۔

استثنائے منفصل کی تعریف: استثنائے منفصل وہ ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے نہ ہو، شروع سے ہی مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہوتا۔ اسے مستثنیٰ منقطع بھی کہتے ہیں۔

مستثنیٰ منفصل کو مستثنیٰ مجازاً کہا جاتا ہے، اس لیے کہ اس میں حرف استثنا پایا جاتا ہے، ورنہ حقیقت میں یہ نیا کلام ہوتا ہے۔

دوسری بات: استثنائے منفصل حقیقت میں کلام مستقل ہے اس کی وضاحت:

مصنف رحمہ اللہ اس بات کی وضاحت فرمارہے ہیں کہ مستثنیٰ منفصل حقیقت میں مستقل کلام ہے، استثنا کا اطلاق اس پر مجازاً ہے۔

استدلال: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿فَإِنَّهُمۡ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾. یہ آیت حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قول کی حکایت ہے، جو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنی قوم کے بارے میں ہے۔ انہوں نے اپنی قوم سے کہا: ﴿فَإِنَّهُمۡ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ یعنی یہ بت جن کی تم عبادت کرتے ہو یہ سب میرے دشمن ہیں، سوائے پروردگارِ عالم کے۔

اب یہاں ﴿إِلَّا رَبَّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ مستثنیٰ منفصل ہے، اس کا ما قبل یعنی ﴿فَإِنَّهُمۡ عَدُوٌّ لِّيٓ﴾ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اب یہاں إلّا، لکن کے معنی میں ہے، تقدیری عبارت یوں ہوگی: فإنّهم عدوّ لي إلا رب العالمين، أي: لكن رب العالمين فإنه ليس عدوّ لي. اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اصنام میں داخل نہیں ہے۔ پس ﴿إِلَّا رَبَّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ مستقل کلام ہوگا۔

قوله: «ويحتمل أن يكون القوم ... إلخ»:

اس عبارت سے مصنف رحمہ اللہ ایک احتمال کو ذکر فرما رہے ہیں، وہ یہ ہے کہ ﴿إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ کو مستثنیٰ متصل قرار دیا جائے، اس کی صورت یہ ہو گی کہ اگر قوم مشرک ہو، یعنی وہ بتوں کی پوجا بھی کرتی ہو اور اللہ کی بھی پوجا کرتی ہو تو اس صورت میں ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ کا مطلب یہ ہو گا: فإن كل ما عبدتموه عدوّ لي إلا رب العالمين. یعنی وہ تمام معبود جن کی تم عبادت کرتے ہو وہ سب میرے دشمن ہیں سوائے اس معبود کے جو رب العٰلمین ہے (وہ میرا دشمن نہیں ہے)۔ اس صورت میں یہ مستثنیٰ متصل ہو گا، جیسا کہ بعض ائمہ نے کہا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے قیل کہہ کر اس قول کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

تیسری بات: استثنا جب چند کلمات کے بعد آئے جن میں بعض کا بعض پر عطف ہو تو اس کے حکم میں ائمہ کا اختلاف

استثنا جب کئی کلمات معطوفہ کے بعد ہو تو استثنا صرف آخری جملہ سے ہو گا یا سب سے؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ یعنی جب کئی کلمات معطوفہ کے بعد استثنا آئے مثلاً: لزيد عليّ ألف ولعمرو عليّ ألف ولبكر عليّ ألف إلا مائة. تو ایسی صورت میں استثنا صرف آخری جملہ سے ہو گا یا تمام جملوں سے ہو گا؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک استثنا تمام کلمات سے ہو گا، یعنی مذکورہ صورت میں سب کے لیے نو سو درہم لازم ہوں گے اور سب سے سو کا استثنا ہو گا۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک صرف آخری جملہ سے استثنا ہو گا، یعنی صرف بکر کے لیے نو سو درہم لازم ہوں گے، باقیوں کے ہزار درہم لازم ہوں گے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل:

امام شافعی رحمہ اللہ استثنا کی مذکورہ صورت کو شرط کے ساتھ تشبیہ دیتے ہیں، یعنی جس طرح شرط تمام کلمات کی طرف لوٹتی ہے، جیسے هند طالقٌ وزينب طالق وسمية طالق إن دخلت الدار میں تمام زوجات کی طلاق دخول دار پر معلق ہو گی، اسی طرح مذکورہ صورت میں استثنا بھی تمام کلمات سے ہو گا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ استثنا اور تعلیق دونوں بیان تغییر ہیں، لہٰذا دونوں کا حکم بھی ایک ہو گا۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل:

دلیل یہ ہے کہ استثنا اور شرط میں فرق ہے، شرط کلام کو تنجیز سے تعلیق کی طرف بدلنے والی ہے، اور استثنا کلام کو سب میں عمل کرنے سے روکنے کے لیے ہے۔

اب مناسب تو یہ ہے کہ یہ استثنا صحیح نہ ہو، کیوں کہ استثنا میں اصل یہی ہے کہ اس کا اعتبار ہی نہ ہو، لیکن اس کے مستقل نہ ہونے کی وجہ سے ماقبل سے اس کا تعلق ضروری ہے، اور یہ ضرورت آخری کلمہ سے استثنا کرنے سے پوری ہو جاتی ہے، لہٰذا استثنا صرف آخری کلمہ سے ہی کیا جائے گا۔ اور استثنا کو شرط پر قیاس کرنا درست نہ ہو گا۔

یہاں ایک اشکال پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ اس سے پہلے استثنا اور تعلیق دونوں کو بیان تغییر میں شامل کیا تھا اور اب شرط کو مبدل یعنی بیان تبدیل کہہ رہے ہیں، بظاہر اس میں تعارض ہے۔

جواب یہ ہے کہ شرط کو مبدل کہنا یہ لغوی معنی کے اعتبار سے ہے، نہ کہ اصطلاح کے اعتبار سے۔ پس مقصود کے حصول کے بعد اس طرح کے تعارض سے کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے۔

الدرس الحادي والسادسون

أَوْ بَيَانَ ضَرُوْرَةٍ، عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ: «بَيَانَ تَغْيِيْرٍ» أَيِ الْبَيَانُ الْحَاصِلُ بِطَرِيْقِ الضَّرُوْرَةِ وَهُوَ
یا بیانِ ضرورت ہو گا، یہ عطف ہے مصنف رحمہ اللہ کے قول "بیان تغییر" پر، یعنی وہ بیان جو کہ بطریقِ ضرورت حاصل ہوا ہے، اور یہ
نَوْعُ بَيَانٍ يَقَعُ بِمَالَمْ يُوْضَعْ لَهٗ، أَيِ السُّكُوْتِ، اِذَا الْمَوْضُوْعُ لِلْبَيَانِ هُوَ الْكَلَامُ دُوْنَ السُّكُوْتِ، وَهُوَ
بیان کی ایسی قسم ہے جو ایسی چیز کے ذریعہ واقع ہوتی ہے جو بیان کے لئے وضع نہیں کی گئی، یعنی سکوت۔ اِس لئے کہ بیان کے لئے تو کلام وضع کیا گیا ہے نہ کہ سکوت۔
اِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ فِيْ حُكْمِ الْمَنْطُوْقِ أَيِ الْبَيَانُ اِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ فِيْ حُكْمِ الْمَنْطُوْقِ، أَوِ الْكَلَامُ الْمُقَدَّرُ
اور یہ بیان یا تو منطوق (بولنے) کے حکم میں ہو گا، یعنی بیان یا تو منطوق کے حکم میں ہو گا، یا مقدّر کلام جس کے بارے میں
الْمَسْكُوْتُ عَنْهُ يَكُوْنُ فِيْ حُكْمِ الْمَنْطُوْقِ، كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى: ﴿وَوَرِثَهٗ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾؛
سکوت کیا گیا ہے وہ منطوق کے حکم میں ہو گا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "اور وارث ہوں اُس کے والدین تو اُس کی ماں کو تہائی ملے گا"۔
فَاِنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ أَوْجَبَ الشِّرْكَةَ مُطْلَقَةً فِيْ وِرَاثَةِ الْأَبَوَيْنِ مِنْ غَيْرِ تَعْيِيْنِ نَصِيْبِ كُلٍّ مِّنْهُمَا،
اِس لئے کہ صدرِ کلام مطلقاً شرکت کو ثابت کرتا ہے والدین کی وراثت میں اُن دونوں میں سے ہر ایک کے حصہ کی تعیین کے بغیر،

ثُمَّ تَخْصِيْصُ الْأُمِّ بِالثُّلُثِ صَارَ بَيَانًا لِأَنَّ الْأَبَ يَسْتَحِقُّ الْبَاقِي، فَكَأَنَّهُ قَالَ: فَلِأُمِّه الثُّلُثُ وَلِأَبِيْهِ
پھر ماں کو ثلث کے ساتھ خاص کر لینا اس بات کا بیان ہے کہ مابقیہ مال کا وارث باپ ہو گا، پس گویا کہ یوں کہا: ماں کے لئے ثلث اور باپ کے لئے باقی ہے۔
الْبَاقِي. أَوْ ثَبت بِدَلَالَةِ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ، أَيْ حَالِ السَّاكِتِ الْمُتَكَلِّمِ بِلِسَانِ الْحَالِ، لَا بِلِسَانِ الْمَقَالِ،
یا متکلم کے حال کی دلالت سے (بیانِ ضرورت) ثابت ہو۔ یعنی اُس خاموش رہنے والے کے حال سے جو بزبانِ حال کلام کرنے والا ہے، نہ کہ بزبانِ قال۔
كَسُكُوْتِ صَاحِبِ الشَّرْعِ عِنْدَ أَمْرٍ يُعَايِنُهُ عَنِ التَّغْيِيْرِ، يَعْنِي أَنَّ الرَّسُوْلَ ﷺ اِذَا رَأٰى أَمْرًا
جیسے صاحبِ شرع (آں حضرت ﷺ) کا کسی معاملے کو دیکھتے ہوئے اُس کو تبدیل کرنے سے خاموش رہنا، یعنی نبی کریم ﷺ جب کسی معاملے کو دیکھیں
يُبَاشِرُوْنَهُ وَيُعَامِلُوْنَهُ كَالْمُضَارَبَاتِ وَالشَّرِكَاتِ، أَوْ رَأَى شَيْئًا يُبَاعُ فِي السُّوْقِ وَلَمْ يُنْكِرْ عَلَيْهِ
جس کا لوگ اِرتکاب کر رہے ہوں اور آپس میں اُس کا معاملہ کر رہے ہوں، جیسے مضاربت اور شرکت کے معاملات، یا (آپ ﷺ) کسی ایسی چیز کو دیکھیں جو بازار میں فروخت کی جا رہی ہو اور آپ ﷺ اُس پر نکیر نہ فرمائیں
عُلِمَ أَنَّهُ مُبَاحٌ، فَسُكُوْتُهُ أُقِيْمَ مَقَامَ الْأَمْرِ بِالْإِبَاحَةِ، وَفِي حُكْمِهِ سُكُوْتُ الصَّحَابَةِ بِشَرْطِ الْقُدْرَةِ
تو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ جائز ہے، پس آپ ﷺ کا سکوت اُس کی اجازت دینے کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ اور اسی کے حکم میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا سکوت بھی ہے (یعنی اُس سے بھی اِباحت ثابت ہوتی ہے) بشرطیکہ انکار کی
عَلَى الْإِنْكَارِ، وَكَوْنِ الْفَاعِلِ مُسْلِمًا، كَمَا رُوِيَ أَنَّ أَمَةً أَبِقَتْ وَتَزَوَّجَتْ رَجُلًا فَوَلَدَتْ أَوْلَادًا،
قدرت ہو، اور اُس کام کا کرنے والا مسلمان ہو، جیسا کہ روایت کیا گیا ہے کہ ایک باندی بھاگ گئی اور اُس نے جا کر (بنو عذرہ کے) کسی شخص سے نکاح کر لیا، پھر اُس نے کئی بچے بھی جن دیے،
ثُمَّ جَاءَ مَوْلَاهَا، وَرَفَعَ هٰذِهِ الْقَضِيَّةَ اِلٰى عُمَرَ، فَقَضٰى بِهَا لِمَوْلَاهَا، وَقَضٰى عَلَى الْأَبِ أَنْ يَّفْدِيَ عَنِ
پھر اُس کا مولیٰ آ گیا، اور اُس مولیٰ نے یہ مقدّمہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں اُٹھایا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اُس باندی کے بارے میں مولیٰ کے لئے فیصلہ فرمایا اور باپ پر یہ فیصلہ فرمایا کہ وہ بچوں کا فدیہ اداء کرے
الْأَوْلَادِ وَيَأْخُذَهُمْ بِالْقِيْمَةِ، وَسَكَتَ عَنْ ضَمَانِ مَنَافِعِهَا وَمَنَافِعِ أَوْلَادِهَا، وَكَانَ ذٰلِكَ بِمَحْضَرٍ
اور اُن بچوں کو قیمت اداء کر کے لے لے، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ باندی کے منافع کے ضمان اور اُس کی اولاد کے منافع کے ضمان کے بارے میں خاموش رہے، اور یہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی

مِّنَ الصَّحَابَةِ، فَكَانَ إِجْمَاعًا عَلٰى أَنَّ مَنَافِعَ وَلَدِ الْمَغْرُوْرِ لَا تُضْمَنُ بِالْإِتْلَافِ. أَوْ ثَبَتَ ضَرُوْرَةَ
میں ہوا تھا، پس یہ اجماع ہو گا اِس بات پر کہ وَلدِ مغرور (دھوکہ کھائے ہوئے شخص کے وَلَد) کے منافع ہلاک کرنے کی وجہ سے ضمان لازم نہ ہو گا۔ یا (بیانِ ضرورت ثابت ہوتا ہے)
دَفْعِ الْغُرُوْرِ عَنِ النَّاسِ وَهُوَ حَرَامٌ، كَسُكُوْتِ الْمَوْلٰى حِيْنَ رَأٰى عَبْدَهُ يَبِيْعُ وَيَشْتَرِيْ فَإِنَّهُ يَصِيْرُ
لوگوں سے دھوکے کو دور کرنے کے ضروری ہونے کی وجہ سے، اور یہ دھوکہ دینا حرام ہے، جیسے مولیٰ کا سکوت اختیار کرنا جبکہ وہ اپنے غلام کو بیچتے اور خریدتے ہوئے دیکھے، تو یہ (خاموشی)
اِذْنًا لَهُ فِي التِّجَارَةِ عِنْدَنَا؛ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ مَاذُوْنًا يَتَضَرَّرُ النَّاسُ بِهِ، وَدَفْعُ الْغُرُوْرِ عَنْهم وَاجِبٌ،
ہمارے نزدیک غلام کو تجارت کی اجازت دینا ہے، اِس لئے کہ اگر وہ غلام ماذون فی التجارۃ نہ ہو تو لوگ اُس کی وجہ سے نقصان اُٹھائیں گے، حالانکہ لوگوں سے ضرر کو دور کرنا واجب ہے،
وَقَالَ زُفَرُ رحمه الله: لَا يَكُوْنُ مَأْذُوْنًا؛ لِأَنَّ سُكُوْتَهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَّكُوْنَ لِلرِّضَا بِتَصَرُّفِهِ، وَأَنْ يَّكُوْنَ
اور امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: (مالک کے خاموش رہنے سے) وہ غلام ماذون فی التجارۃ نہیں ہو گا، اِس لئے کہ مالک کے سکوت میں اِس بات کا احتمال ہے کہ اُس غلام کے تصرّف پر رضامندی کی وجہ سے ہو، اور یہ احتمال بھی ہے کہ
لِفَرْطِ الْغَيْظِ، وَالْمُحْتَمَلُ لَا يَكُوْنُ حُجَّةً. أَوْ ثَبَتَ ضَرُوْرَةَ كَثْرَةِ الْكَلَامِ، أَيْ: كَثْرَةُ اسْتِعْمَالِهِ
غصہ کی زیادتی کی وجہ سے ہو، اور ایک محتمل چیز حجّت نہیں ہو سکتی۔ یا بیانِ ضرورۃ ثابت ہوتا ہے کثرتِ کلام کی ضرورت کی وجہ سے۔ یعنی اُس کا بکثرت استعمال ہونا
أَوْ طُوْلُ عِبَارَتِهِ يَدُلُّ عَلٰى مَا هُوَ الْمُرَادُ كَقَوْلِهِ: «عَلَيَّ مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ» فَإِنَّ الْعَطْفَ جُعِلَ بَيَانًا لِأَنَّ الْمِائَةَ
یا اُس کی عبارت کا طویل ہونا اُس کے مرادی معنی پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے کسی کا یہ کہنا: مجھ پر سو اور ایک درہم لازم ہے، اِس لئے کہ عطف کو اِس بات کا بیان بنایا گیا ہے کہ "مائة" (سے مراد)
أَيْضًا دَرَاهِمُ، فَكَأَنَّهُ قَالَ: لَهُ عَلَيَّ مِائَةُ دِرْهَمٍ وَ دِرْهَمٌ، وَإِنَّمَا حُذِفَ؛ لِطُوْلِ الْكَلَامِ أَوْ لِكَثْرَةِ اسْتِعْمَالِهِ،
بھی دراہم ہے، پس گویا کہ یوں کہا ہے: میرے اوپر سو درہم اور ایک درہم لازم ہے۔ اور درہم کا لفظ حذف کر دیا گیا کلام کے طویل ہو جانے کی وجہ سے یا اُس کے بکثرت اِستعمال ہونے کی وجہ سے،
كَمَا يَقُوْلُوْنَ: «مِائَةٌ وَّعَشَرَةُ دَرَاهِمٍ» يُرِيْدُوْنَ بِهِ أَنَّ الْكُلَّ دَرَاهِمُ، وَهٰذَا فِيْمَا يَثْبُتُ فِي الذِّمَّةِ فِي أَكْثَرِ
جیسا کہ لوگ کہتے ہیں: سو اور دس دراہم۔ اِس سے اُن کا ارادہ ہوتا ہے کہ سارے ہی دراہم ہیں۔ اور یہ اُن چیزوں کے اندر ہوتا ہے جو اکثر

الْمُعَامَلَاتِ كَالْمَكِيْلِ وَالْمَوْزُوْنِ، بِخِلَافِ قَوْلِهِ: «لَهُ عَلَيَّ مِائَةٌ وَثَوْبٌ» فَلِأَنَّ الثَّوْبَ لَا يَثْبُتُ فِي الذِّمَّةِ
معاملات میں ذمہ میں ثابت ہو سکتی ہوں، جیسا کہ مکیلی اور موزونی چیزیں، بخلاف اس کے کہ یوں کہیں: اُس کے مجھ پر سو اور ایک کپڑا لازم ہے۔ کیونکہ کپڑا ذمّہ میں ثابت نہیں ہو سکتا
اِلَّا فِي السَّلَمِ، فَلَا يَكُوْنُ بَيَانًا؛ لِأَنَّ الْمِائَةَ أَيْضًا أَثْوَابٌ، بَلْ يَرْجِعُ اِلَى الْقَائِلِ فِي تَفْسِيْرِهِ، وَقَالَ
مگر صرف بیع سَلَم کے طور پر، پس (لفظِ ثوب) اِس بات کا بیان نہیں بن سکتا کہ "مائة" سے بھی اثواب (کپڑے) مراد لیے جائیں، بلکہ (ایسی صورت میں) قائل کی جانب اُس کی تفسیر کے بارے میں رجوع کریں گے۔
الشَّافِعِيُّ رحمہ اللہ: اَلْمَرْجِعُ اِلَيْهِ فِي تَفْسِيْرِ الْمِائَةِ فِي جَمِيْعِ الْمَوَاضِعِ، فَيَجِبُ فِي الْمِثَالِ الْأَوَّلِ أَيْضًا دِرْهَمٌ
اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "مائة" کی تفسیر میں تمام مقامات میں قائل کی طرف ہی رجوع کیا جائے گا، پس پہلی مثال میں بھی ایک درہم تو لازم ہو گا،
وَمِنَ الْمِائَةِ مَا يُبَيِّنُهُ، وَقَدْ ذَكَرْنَا فَرْقَهُ.
اور "مائة" میں سے وہ لازم ہو گا جس کو قائل بیان کرے۔ اور ہم اُس کا فرق بیان کر چکے ہیں۔

اکسٹھواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: بیان ضرورت کی تعریف

دوسری بات: بیان ضرورت کی چار قسمیں

پہلی بات: بیان ضرورت کی تعریف

بیان ضرورت وہ بیان ہے جو متکلم کے کلام سے ضمناً ثابت ہو۔

لہٰذا بیان ضرورت اس چیز کے ساتھ واقع ہوتا ہے جس کو بیان کے لیے وضع نہیں کیا گیا ہے، یعنی سکوت۔

پس بیان ضرورت سکوت سے حاصل ہوتا ہے اور سکوت بیان کے لیے وضع نہیں کیا گیا ہے، بلکہ بیان کے لیے نطق (بولنا) وضع کیا گیا ہے۔

دوسری بات: بیان ضرورت کی چار قسمیں

پہلی قسم: بیان ضرورت منطوق کے حکم میں ہو۔

دوسری قسم: یا وہ حال متکلم کی دلالت سے ثابت ہو۔
تیسری قسم: یا لوگوں کو دھوکہ سے بچانے کی ضرورت سے ثابت ہو۔
چوتھی قسم: یا وہ کثرت کلام کی ضرورت سے ثابت ہو۔

پہلی قسم: بیان ضرورت منطوق کے حکم میں ہو

بیان کی ایسی قسم جس میں سکوت کو بیان کا درجہ حاصل ہو باوجود ے کہ بیان کے لیے نطق موضوع ہے، سکوت نہیں۔
مثال: سکوت منطوق کے حکم میں ہو، جیسے: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾. یعنی میت کے وارث اس کے والدین ہیں، اور والدہ کے لیے تہائی حصہ سے والد کا حصہ اگرچہ بیان نہیں کیا، لیکن یہ منطوق کے حکم میں ہے؛ کیوں کہ جب دو وارث ہیں اور ایک کو ثلث مل گیا تو دوسرے کو بقیہ سارا مل جائے گا۔
یہاں صدر کلام سے یعنی ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ سے مطلقاً وراثت میں والدین کی شراکت ہوتی ہے، کسی کا بھی حصہ متعین نہیں، پھر ماں کا حصہ ذکر کیا گیا جو ثلث ہے، اب ماں کا حصہ بیان کرنا باپ کے حصہ کے لیے بیان ہے، یعنی بقیہ میراث باپ کو ملے گا۔ گویا یوں کہا گیا: فلأمه الثلث ولأبيه الباقي.

دوسری قسم: وہ بیان جس پر متکلم کا حال دلالت کرتا ہو

یعنی متکلم کے سکوت اور خاموشی کی حالت دلالت کر رہی ہو زبان حال کے ذریعہ، نہ کہ زبان مقال کے ذریعہ۔
مثال: جیسے صاحب شریعت ﷺ کسی کام کا معائنہ کرے اور دیکھے کہ لوگ ایک کام کر رہے ہیں اور آپس میں لین دین کر رہے ہیں، جیسے مضاربت اور شرکت وغیرہ، یا انہوں نے دیکھا کہ بازار میں ایک چیز کی خرید و فروخت ہو رہی ہے، دیکھنے کے باوجود صاحب شرع ﷺ انہیں اس کام سے نہ روکیں، تو یہ اس بات کی علامت اور نشانی ہے کہ یہ کام مباح اور جائز ہے۔ صاحب شرع کا خاموش رہنا ایسا ہے جیسے انہوں نے اس کام کی اجازت دے دی۔ پس یہ سکوت بمنزلہ امر بالاباحۃ کے ہے۔

قوله: «وفي حكمه سكوت الصحابة ﷺ ... إلخ»:
مصنف رحمہ اللہ اس عبارت سے یہ فرمارہے ہیں کہ جس طرح صاحب شرع ﷺ کا سکوت بمنزلہ اجازت کے ہے، اسی طرح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا سکوت بھی بمنزلہ اجازت کے ہے۔
لیکن اس میں دو شرطیں ہیں، ایک یہ کہ اس کام سے منع کرنے پر وہ قادر تھے پھر بھی خاموش رہے۔ اور دوسری شرط یہ ہے کہ کام کرنے والا مسلمان ہو۔ پس اس صورت میں خاموشی اجازت کی علامت ہو گی۔
مثال: مروی ہے کہ بنو عذرہ کے ایک آدمی نے ایک باندی سے نکاح کیا جو کہ اپنے آقا سے بھاگ کر نکلی تھی، اور

اپنے آپ کو آزاد ظاہر کیا تھا، شادی کے بعد اس سے اولاد بھی ہوئی، پھر اس باندی کے مولیٰ کو اطلاع ملنے پر وہ آیا اور اس کا مقدمہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی عدالت میں رکھ دیا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے باندی مولیٰ کے حوالہ کر دی اور بچوں کے باپ پر بچوں کے فدیہ کا فیصلہ کیا کہ باپ بچوں کی قیمت مولی کو دے دے اور بچے اپنے پاس رکھے۔

اور باندی اور بچوں کے منافع جو حاصل کر چکا تھا اس حوالہ سے خاموش رہے، یعنی اس کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کیا۔ اور یہ سارا معاملہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں ہوا۔ دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا خاموش رہنا اس بات کی دلیل ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس بات پر اجماع ہوا کہ ولد مغرور کے منافع ہلاک ہونے سے اس کی ضمان لازم نہیں ہوتی ہے۔

تیسری قسم: وہ بیان جو لوگوں سے دھوکہ دور کرنے کے لیے ثابت ہو

چوں کہ دھوکہ دینا شرعاً حرام ہے، لہٰذا اس کو دور کرنے کے لیے بیان ضرورۃً ثابت ہوگا۔

مثال: اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو خرید و فروخت کرتے ہوئے دیکھا اور خاموشی اختیار کرلی، اس کو روکا نہیں، تو اس کی طرف سے اجازت سمجھی جائے گی۔ اس لیے کہ اگر مولیٰ کی خاموشی کو اجازت قرار نہ دیا جائے تو لوگوں کا نقصان ہوگا اور لوگوں سے نقصان کو دور کرنا لازم ہے؛ لہٰذا مولیٰ کا سکوت اجازت شمار ہوگا۔

امام زفر رحمہ اللہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مولیٰ کی خاموشی کو اجازت قرار نہیں دیا جاسکتا ہے، اس لیے کہ اس کی خاموشی دو باتوں کا احتمال رکھتی ہے، ایک یہ کہ وہ اس کے تصرف پر راضی ہو۔ اور دوسرا یہ کہ وہ شدید غصہ کی وجہ سے خاموش رہا ہو۔ پس احتمال والی چیز حجّت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، لہٰذا مولیٰ کی خاموشی رضا کی نشانی نہ ہوگی۔

چوتھی قسم: وہ بیان جو کثرتِ کلام یا طولِ عبارت کی وجہ سے ثابت ہو

یعنی کلام کا کثیر الاستعمال ہونا، یا اس کی عبارت کا طویل ہونا مراد پر دلالت کرتا ہے۔

مثال: جیسے کسی نے کہا: **له عليّ مائة ودرهم.** (یعنی میرے اوپر فلاں کے ایک سو اور ایک درہم ہیں)۔

اس مثال میں احناف کے نزدیک عطف کو بیان بنایا گیا ہے کہ **مائة** سے بھی درہم مراد ہیں، گویا اس نے یوں کہا: **له عليّ مائة درهم ودرهم.** جیسے کہا جاتا ہے: **مائة وعشرة دراهم.** اس سے مراد سارے دراہم ہوتے ہیں، اسی طرح یہاں پر بھی **مائة** سے مراد درہم ہی ہوں گے۔

قوله: «وهذا فيما يثبت في الذمة ... إلخ»:

مصنف رحمہ اللہ فرمارہے ہیں: عطف کا بیان ہونا اکثر مکیلی اور موزونی چیزوں میں ذمہ میں ثابت ہوتا ہے، اگر مکیلی یا موزونی چیز نہ ہو تو عطف بیان نہ ہوگا۔ جیسے کوئی یوں کہے: **له عليّ مائة وثوب.** تو یہاں عطف یعنی **ثوب**، **مائة** کے لیے بیان نہ ہوگا،

اس لیے کہ **ثوب** مکیلی یا موزونی چیز نہیں ہے، بلکہ مذروعی ہے۔ پس ثوب ذمہ میں ثابت نہیں ہو سکتا، سوائے بیع سلم کے، لہٰذا **ثوب**، **مائة** کے لیے بیان نہ ہوگا۔ بلکہ **مائة** سے متعلق قائل سے پوچھا جائے گا کہ اس سے اس کی مراد کیا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں، یعنی عطف مکیلی و موزونی چیز یا مذروعی چیز کا ہو وہ بیان نہیں بن سکتا ہے؛ لہٰذا پہلی صورت میں بھی **مائة** سے متعلق قائل سے پوچھا جائے گا، جیسے دوسری صورت میں پوچھا جائے گا۔

قوله: «وقد ذكرنا فرقه ... إلخ»:

مصنف رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں فرق ہم نے واضح کر دیا کہ مکیلی اور موزونی چیزیں اکثر معاملات میں ذمہ میں ثابت ہوتی ہیں، جب کہ ثوب جو مذروعی ہے وہ سوائے بیع سلم کے اکثر معاملات میں ذمہ میں ثابت نہیں ہوتا ہے، لہٰذا پہلی صورت میں عطف بیان ہوگا، دوسری صورت میں عطف بیان نہ ہوگا۔

الدرس الثاني والسادسون

أَوْ بَيَانَ تَبْدِيْلٍ، عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ: بَيَانَ ضَرُوْرَةٍ، وَهُوَ النَّسْخُ فِي اللُّغَةِ، قَالَ اللهُ تَعَالٰى: ﴿وَإِذَا
یا بیانِ تبدیل ہوتا ہے۔ یہ مصنف رحمہ اللہ کے قول "بیان ضرورة" پر عطف ہے، اور تبدیل لغت میں نسخ کو کہتے ہیں، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:
بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ ثُمَّ قَالَ: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا﴾، فَعُلِمَ أَنَّهُمَا وَاحِدٌ، وَمَعْنَى بَيَانِ
"اور جب ہم ایک آیت کو دوسری آیت سے بدلتے ہیں"۔ پھر فرمایا: "ہم جب بھی کوئی آیت منسوخ کرتے ہیں یا اُسے بھلا دیتے ہیں"۔ پس معلوم ہوا کہ یہ (تبدیل اور نسخ) دونوں ایک ہی ہیں۔
التَّبْدِيْلِ أَنَّهُ بَيَانٌ مِّنْ وَجْهٍ وَتَبْدِيْلٌ مِّنْ وَجْهٍ عَلٰى مَا قَالَ، وَهُوَ بَيَانٌ لِمُدَّةِ الْحُكْمِ الْمُطْلَقِ الَّذِي
اور "بیانِ تبدیل" کا معنی یہ ہے کہ یہ من وجہٍ بیان اور من وجہٍ تبدیل ہے، جیسا کہ مصنف نے کہا ہے۔ وہ حکمِ مطلق کو بیان کرنا ہے،
كَانَ مَعْلُوْمًا عِنْدَ اللهِ إِلَّا أَنَّهُ أَطْلَقَهُ، فَصَارَ ظَاهِرُهُ الْبَقَاءُ فِيْ حَقِّ الْبَشَرِ يَعْنِي أَنَّ اللهَ تَعَالٰى أَبَاحَ
جو کہ اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا مگر اللہ تعالیٰ نے اُسے مطلق رکھا، پس اُس کا ظاہر انسان کے حق میں (قیامت تک) باقی رہنا ہو گیا۔ یعنی مثلاً اللہ تعالیٰ نے اِسلام کے شروع میں شراب کو مباح قرار دیا تھا
الْخَمْرَ مَثَلًا فِيْ أَوَّلِ الْإِسْلَامِ، وَكَانَ فِي عِلْمِهٖ أَنْ يُّحَرِّمَها بَعْدَ مُدَّةٍ اَلْبَتَّةَ وَلٰكِنْ لَمْ يَقُلْ مِنَّا: إِنِّي
اور اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ تھا کہ اُس کو ایک مدّت کے بعد قطعاً حرام کر دیں گے لیکن اللہ تعالیٰ نے ہم سے یوں نہیں کہا تھا کہ میں

أُبِيحُ الْخَمْرَ اِلٰى مُدَّةٍ مُعَيَّنَةٍ، بَلْ أَطْلَقَ الْاِبَاحَةَ، فَكَانَ فِي زَعْمِنَا أَنَّهُ تَبْقٰى هٰذِهِ الْاِبَاحَةُ اِلٰى يَوْمِ
ایک معیّنہ مدّت تک اس کو مباح کرتا ہوں، بلکہ اللہ تعالیٰ نے اِباحت کو مطلق رکھا تھا، پس ہمارے گمان میں یہ تھا یہ اِباحت قیامت
الْقِيَامَةِ، ثُمَّ لَمَّا جَاءَ التَّحْرِيْمُ بَعْدَ ذٰلِكَ مُفَاجَأَةً فَكَانَ تَبْدِيْلًا فِيْ حَقِّنَا؛ لِأَنَّهُ بَدَّلَ الْاِبَاحَةَ بِالْحُرْمَةِ،
تک باقی رہے گی، پھر جب اس کے بعد اچانک حرمت کا حکم آیا یہ ہمارے حق میں تبدیل بن گیا، اِس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اِباحت کو حرمت کے ذریعہ تبدیل کر دیا۔
بَيَانًا مَحْضًا فِيْ حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ؛ لِمِيْعَادِ الْاِبَاحَةِ الَّذِيْ كَانَ فِيْ عِلْمِهِ، فَكَوْنُهُ بَيَانًا فِي حَقِّ
اور صاحبِ شرع (اللہ تعالیٰ) کے حق میں محض بیان بن گیا، اُس میعاد (وقت) کے پورا ہو جانے کی وجہ سے جو اللہ تعالیٰ کے علم میں تھی، پس اُس کا بیان ہونا اللہ تعالیٰ کے حق میں
اللّٰهِ تَعَالٰى وَكَوْنُهُ تَبْدِيْلًا فِيْ حَقِّ الْبَشَرِ، وَهٰذَا بِمَنْزِلَةِ الْقَتْلِ اِذَا قَتَلَ اِنْسَانٌ اِنْسَانًا فَاِنَّهُ بَيَانٌ
اور تبدیل ہونا بشر کے حق میں ہے۔ اور یہ قتل کے درجہ میں ہے جب کوئی انسان کسی انسان کو قتل کرے تو یہ اُس کی موت کا ''بیان'' ہے
لِمَوْتِهِ الْمُقَدَّرَةِ فِي عِلْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَتَبْدِيْلٌ فِيْ حَقِّ النَّاسِ؛ لِأَنَّهُمْ يَظُنُّوْنَ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَقْتُلْ لَعَاشَ اِلٰى مُدَّةٍ
جو اللہ تعالیٰ کے علم میں مقدّر ہے اور لوگوں کے حق میں ''تبدیل'' ہے؛ اِس لئے کہ لوگ یہی گمان کرتے ہیں کہ اگر قاتل قتل نہ کرتا تو وہ (مقتول) دوسری مدّت تک زندہ رہتا،
أُخْرٰى، فَقَدْ قَطَعَ الْقَاتِلُ عَلَيْهِ أَجَلَهُ، وَلِهٰذَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْقِصَاصُ وَالدِّيَةُ فِي الدُّنْيَا وَالْعِقَابُ فِي الْآخِرَةِ.
پس قاتل نے مقتول پر اُس کی زندگی کو قطع کر دیا، اور اِسی وجہ سے قاتل پر دنیا میں قصاص اور دیت لازم ہوتی ہے اور آخرت میں عذاب لازم ہوتا ہے۔

بھاسٹواں درس

قوله: «أو بيان تبديل عطف على قوله: بيان ضرورة ... إلخ»:

مصنف رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ بیان تبدیل کا عطف ماتن کے قول بیان ضرورت پر ہے۔ دوسری بات یہ فرمارہے ہیں کہ بیانِ تبدیل نسخ ہی ہے۔

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: نسخ اور تبدیل کے ایک ہونے پر استدلال

دوسری بات: نسخ یا تبدیل کی اصطلاحی تعریف اور دو مثالوں سے اس کی وضاحت

پہلی بات: نسخ اور تبدیل کے ایک چیز ہونے پر استدلال:

قرآن کریم میں نسخ اور تبدیل ایک معنیٰ میں مستعمل ہوئے ہیں، جیسے ایک جگہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾۔ پھر دوسری جگہ ارشاد گرامی ہے: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾۔ معلوم ہوا کہ تبدیل اور نسخ ایک ہی معنیٰ میں ہیں۔

بیان تبدیل من وجہ بیان ہے اور من وجہ تبدیل ہے۔

دوسری بات: نسخ یا تبدیل کی اصطلاحی تعریف اور دو مثالوں سے اس کی وضاحت:

اصطلاح شرع میں نسخ کہتے ہیں اس مطلق حکم کی مدت بیان کرنا جو کہ اللہ کے علم میں پہلے ہی سے ہے، البتہ اللہ تعالیٰ نے اس حکم کو مطلق رکھا، پس لوگوں کے حق میں ظاہراً یہ ہے کہ مطلق حکم باقی رہے گا۔

پہلی مثال: جیسے اللہ تعالیٰ نے ابتدائے اسلام میں شراب کو مباح قرار دیا اور اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات تھی کہ ایک مدت کے بعد اس کو حرام قرار دے گا، لیکن اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ میں ایک مدت کے بعد اس کو حرام کرنے والا ہوں، بلکہ اباحت کو مطلق رکھا۔ پس ہم انسانوں کے خیال میں یہ ہے کہ یہ اباحت قیامت تک باقی رہے گی، پھر اچانک اس کی حرمت کا حکم آیا، تو یہ ہمارے حق میں تبدیل ہے، اس لیے کہ صاحب شرع نے اباحت کو حرمت سے تبدیل کر دیا۔ ہمارے حق میں تو یہ بیان تبدیل ہے اور صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہے۔

صاحب شرع کے حق میں بیان محض اس لیے ہے کہ اس کے علم میں پہلے ہی سے اباحت کی مدت متعین تھی، یہ کوئی نئی بات نہ ہوئی، البتہ ہم انسانوں کے حق میں یہ تبدیل ہے، اس لیے کہ ہمیں پہلے سے اس کا علم نہ تھا، بلکہ اچانک اس کی حرمت کا حکم آیا، تو یہ ہمارے حق میں تبدیل اور نسخ ہو گا۔

قوله: «وهذا بمنزلة القتل ... إلخ»:

دوسری مثال: ایک انسان نے دوسرے انسان کو قتل کر دیا، تو یہ قتل صاحب شرع کے حق میں مقتول کی موت کا "بیان" ہے، اس لیے کہ اس کا علم اللہ تعالیٰ کو پہلے ہی سے تھا۔ اور یہ عام لوگوں کے حق میں تبدیل ہے، اس لیے کہ عام لوگوں کا خیال اور گمان یہ تھا کہ اگر یہ قتل نہ ہوتا تو یہ ایک مدت تک زندہ رہتا، پس قاتل نے اس کو قتل کر کے اس کی زندگی کو ختم کر دیا جو اس کو حاصل تھی۔ یہی وجہ ہے کہ قاتل پر دنیا میں قصاص یا دیت واجب ہو گی اور آخرت میں وہ سزا کا مستحق ہو گا۔

الدرس الثالث والستون

وَهُوَ جَائِزٌ عِنْدَنَا بِالنَّصِّ الَّذِيْ تَلَوْنَا قَبْلَ ذٰلِكَ خِلَافًا لِلْيَهُوْدِ -لَعَنَهمُ اللّٰهُ تَعَالٰى- فَإِنَّهُمْ يَقُوْلُوْنَ:
اور نسخ جائز ہے اُس نص کی وجہ سے جو ہم اِس سے پہلے تلاوت کر چکے ہیں۔ بخلاف یہودیوں کے -اللہ تعالیٰ اُن پر لعنت کرے- اِس لئے کہ وہ لوگ کہتے ہیں
تَلْزَمُ مِنْه سَفَاهَةُ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالْجَهلُ بِعَوَاقِبِ الْأُمُورِ، وَهُوَ لَا يَصْلُحُ لِلْأُلُوهِيَّةِ، وغَرَضُهُمْ مِنْ ذٰلِكَ
اِس (نسخ کو ماننے) کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے لئے بیوقوفی اور کاموں کے نتائج سے جہل لازم آتا ہے حالانکہ یہ اُلوہیت (اللہ تعالیٰ کے معبود ہونے) کے منافی ہے۔ اور اُن (یہودیوں) کی غرض اِس سے یہ ہے کہ
اَنْ لَّا تَنْسَخَ شَرِيعَةُ مُوسَى بِشَرِيعَةِ أَحَدٍ، وَيَكُونُ دِينُهُ مُؤَبَّدًا. وَنَحْنُ نَقُولُ: اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى حَكِيْمٌ
حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت کسی کی شریعت سے منسوخ نہ ہو اور اُن کا دین ہمیشہ رہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ بے شک اللہ تعالیٰ حکیم ہیں،
يَعْلَمُ مَصَالِحَ الْعِبَادِ وَحَوَائِجَهُمْ، فَيَحْكُمُ كُلَّ يَوْمٍ عَلٰى حَسْبِ عِلْمِهِ وَمَصْلِحَتِهِ، كَالطَّبِيْبِ
بندوں کے مصالح اور اُن کی ضروریات کو خوب جانتے ہیں، پس وہ روزانہ اپنے علم اور مصلحت کے مطابق حکم دیتے ہیں، جیسا کہ طبیب
يَحْكُمُ لِلْمَرِيْضِ بِشُرْبِ دَوَاءٍ وَأَكْلِ غِذَاءٍ الْيَوْمَ، ثُمَّ غَدًا بِخِلَافِ ذٰلِكَ؛ فَإِنَّهُ لَا يُحْكَمُ بِسَفَاهَتِهِ،
کسی مریض کے لئے مثلاً آج کے دن کسی دواء کے پینے کا اور کسی غذا کے کھانے فیصلہ فرمائے اور آنے والے کل میں اُس کو اُس کے خلاف کا حکم دے، پس بے شک اُس طبیب کی بیوقوفی کا حکم نہیں لگایا جاسکتا،
بَلْ هُوَ عَاقِلٌ حَاذِقٌ يُعْطِي كُلَّ يَوْمٍ عَلٰى حَسْبِ مَا يَجِدُ مِزَاجَهُ فِيْهِ، وَلَمْ يَقُلْ مِنَ الْمَرِيْضِ: «اِنِّی
بلکہ وہ ایک عاقل اور ماہر (طبیب) ہے، ہر دن اُس کے مزاج کے مطابق (دوائی) دیتا ہے، اور وہ مریض سے یہ نہیں کہتا کہ ”میں
أُبَدِّلُكَ غِذَاءً بِغِذَاءٍ أَوْ دَوَاءٍ آخَرَ». وَقَدْ صَحَّ أَنَّ فِيْ شَرِيْعَةِ آدَمَ عليه السلام كَانَ نِكَاحُ الْجُزْءِ أَعْنِيْ
تمہاری غذاء کو دوسری غذاء سے یا دوسری دوائی سے تبدیل کر رہا ہوں“ اور یہ بات صحیح طور پر ثابت ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی شریعت میں جزء یعنی حضرت حوّاء علیہا السلام کے ساتھ (حضرت آدم علیہ السلام کے لئے) نکاح کرنا حلال تھا،
حَوَّاءَ عليها السلام حَلَالًا، وَكَذَا نِكَاحُ الْأَخَوَاتِ لِلْأَخِ حَلَالًا، ثُمَّ نُسِخَ فِى شَرِيْعَةِ نُوْحٍ عليه السلام.
اِسی طرح (حضرت آدم علیہ السلام کی شریعت میں) بہنوں کا بھائیوں کے ساتھ نکاح کرنا جائز تھا (جس کو یہودی بھی تسلیم کرتے ہیں) پھر حضرت نوح علیہ السلام کی شریعت میں یہ منسوخ ہو گیا۔

وَمَحَلُّهُ حُكْمٌ يَحْتَمِلُ الْوُجُوْدَ وَالْعَدَمَ فِيْ نَفْسِهِ، بِأَنْ يَّكُوْنَ أَمْرًا مُمْكِنًا عَمَلِيًّا، وَلَا يَكُوْنَ
اور نسخ کا محل وہ حکم ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے وجود اور عدم دونوں کا احتمال رکھتا ہو، اِس طور پر کہ وہ حکم امرِ ممکن عملی ہو اور
وَاجِبًا لِذَاتِهِ كَالْاِيْمَانِ، وَلَا مُمْتَنِعًا لِذَاتِهِ كَالْكُفْرِ فَاِنَّ وُجُوبَ الْاِيْمَانِ وَحُرْمَةَ الْكُفْرِ لَا يُنْسَخُ
واجب لذاتہ نہ ہو جیسے ایمان، اور ممتنع لذاتہ نہ ہو (جیسے کفر ممتنع لذاتہ ہے)، اِس لئے کہ ایمان کا وجوب اور کفر کی حرمت
فِيْ دِيْنٍ مِّنَ الْأَدْيَانِ، وَلَا يَقْبَلُ النَّسْخَ، وَلَمْ يَلْتَحِقْ بِهِ مَا يُنَافِي النَّسْخَ مِنْ تَوْقِيْتٍ، عَطْفٌ عَلٰى
اَدیان میں سے کسی بھی دین میں منسوخ نہیں ہو سکتی اور نہ وہ نسخ کو قبول کر سکتا ہے۔ اور اُس (منسوخ کیے جانے والے والے حکم) کے ساتھ ایسی کوئی چیز لاحق نہ ہو جو نسخ کے منافی ہے، یعنی توقیت۔ یہ مصنف کے قول
قَوْلِهِ: يَحْتَمِلُ الْوُجُودَ؛ لِأَنَّهُ اِذَا الْتَحَقَ بِهِ التَّوْقِيْتُ لَا يُنْسَخُ قَبْلَ ذٰلِكَ الْوَقْتِ اَلْبَتَّةَ، وَبَعْدَهُ لَا
«یحتمل الوجود» پر عطف ہے، اِس لئے کہ جب اُس حکم کے ساتھ توقیت لاحق ہو تو وہ حکم اُس مقررہ وقت سے پہلے کبھی منسوخ نہیں ہو سکتا اور اُس وقت کے بعد
يُطْلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ النَّسْخِ، وَقَدْ قَالُوْا فِيْ نَظِيْرِهِ: ﴿تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ﴾ خِطَابًا لِقَوْمِ صَالِحٍ،
اُس پر نسخ کا اِطلاق نہیں ہو سکتا۔ اور علماء نے اس کی مثال میں یہ آیت پیش کی ہے: "تم اپنے گھروں میں تین دن اور مزے کر لو"۔ یہ حضرت صالح علیہ السلام کی قوم سے خطاب کرتے ہوئے اِرشاد فرمایا ہے۔
وَ﴿تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا﴾ حِكَايَةً عَنْ قَوْلِ يُوْسُفَ، كُلُّ ذٰلِكَ غَلَطٌ، لِاَنَّهُ مِنَ الْأَخْبَارِ وَالْقَصَصِ،
اور (دوسری مثال) "تم لوگ سات سال تک مسلسل غلّہ زمین میں اُگاؤ گے"۔ اِس میں حضرت یوسف علیہ السلام کے قول کو نقل کیا گیا ہے۔ یہ سب غلط ہے، اِس لئے کہ یہ (آیات) اخبار و قصص میں سے ہیں۔
وَالْأَوْلٰى فِيْ نَظِيْرِهِ قَوْلُهُ تَعَالٰى: ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ وَقَوْلُهُ تَعَالٰى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ
اور بہتر یہ ہے کہ اس کی نظیر میں اللہ تعالیٰ کا یہ اِرشاد پیش کیا جائے: "چنانچہ تم معاف کرو اور درگزر سے کام لو یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ خود اپنا فیصلہ بھیج دے"۔ اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد پیش کیا جائے:
فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ وَنَحْوُهُ، أَوْ تَأْبِيْدٌ ثَبَتَ نَصًّا أَوْ دَلَالَةً،
"اُن عورتوں کو گھروں میں روک کر رکھو یہاں تک کہ اُنہیں موت اُٹھا کر لے جائے یا اللہ تعالیٰ اُن کے لئے کوئی اور راستہ پیدا کر دے"۔ اور اس جیسی دوسری مثالیں۔ یا (منافیِ نسخ چیز) تابیدی ہو جو کہ صراحۃً یا دلالۃً ثابت ہو۔

عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ: «تَوْقِيْتٍ»، فَإِنَّهُ إِذَا لَحِقَهُ تَأْبِيْدٌ ثَبَتَ نَصًّا بِأَنْ يُّذْكَرَ فِيْهِ صَرِيْحًا لَفْظُ «الْأَبَدِ»،
یہ مصنف کے قول «تَوْقِيْتٍ» پر عطف ہے، اِس لئے کہ جب حکم کو تابید (ہمیشہ رہنے کی صفت) لاحق ہو (خواہ) صراحۃً ثابت ہو، بایں طور کہ اُس میں صراحۃً لفظ "اَبد" ذکر کر دیا جائے،
أَوْ دَلَالَةً كَالشَّرَائِعِ الَّتِيْ قُبِضَ عَلَيْهَا رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ لَا يَقْبَلُ النَّسْخَ؛ لِأَنَّ التَّابِيْدَ الصَّرِيْحَ يُنَافِي
یا دلالۃً جیسا کہ وہ شرائع (احکام) جن پر نبی کریم ﷺ کی رحلت ہوئی ہے تو وہ نسخ کو قبول نہیں کرتے، اِس لئے کہ تابیدِ صریح
النَّسْخَ، وَكَذَا لَا نَبِيَّ بَعْدَ نَبِيِّنَا، فَلَا يُنْسَخُ مَا قُبِضَ عَلَيْهِ هُوَ، وَقَدْ ذَكَرُوْا فِي نَظِيْرِ التَّابِيْدِ الصَّرِيْحِ
نسخ کے منافی ہے۔ اور اِسی طرح ہمارے نبی ﷺ کے بعد کوئی نبی نہیں، پس وہ حکم منسوخ نہیں ہو سکتا جس پر نبی کریم ﷺ کی وفات ہوئی ہے۔ اور علماء نے تابیدِ صریح کی مثال میں اللہ تعالیٰ کا یہ اِرشاد پیش کیا ہے
قَوْلَهُ تَعَالٰى فِيْ حَقِّ الْفَرِيْقَيْنِ: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾، وَأُوْرِدَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يُّرَادَ بِهِ الْمَكْثُ
جو دونوں فریقین (مؤمنوں اور کافروں کے لئے) ہے: "وہ لوگ اس میں ہمیشہ رہیں گے"۔ اور اِس پر یہ اعتراض وارِد کیا گیا ہے کہ ممکن ہے کہ اس سے مراد "مکث طویل" ہو۔
الطَّوِيْلُ، وَأُجِيْبَ بِأَنَّ ذٰلِكَ فِيْمَا إِذَا اكْتُفِيَ بِقَوْلِهِ: «خالدين» كَمَا فِيْ حَقِّ الْعُصَاةِ، وَأَمَّا إِذَا قَرَنَ بِقَوْلِهِ:
اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ (مکثِ طویل کے معنیٰ کا احتمال) تو اُس وقت تھا جبکہ صرف "خَالِدِينَ" پر اکتفاء کر لیا جاتا جیسا کہ (مسلمان) نافرمانوں کے بارے میں اکتفاء کیا گیا ہے، اور بہر حال جبکہ اُس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا اِرشاد: "أَبَدًا" ملا دیا گیا
«أَبَدًا»، فَإِنَّهُ صَارَ مُحْكَمًا فِي التَّأْبِيْدِ الْحَقِيْقِيِّ، وَالْكُلُّ غَلَطٌ؛ لِأَنَّهُ فِي الْأَخْبَارِ دُوْنَ الْأَحْكَامِ،
تو وہ "تابیدِ حقیقی" کے معنیٰ میں محکم بن گیا۔ اور یہ سب غلط ہے، اِس لئے کہ یہ اَخبار میں سے ہے، احکام میں سے نہیں۔
وَالْأَوْلٰى فِي نَظِيْرِهِ قَوْلُهُ تَعَالٰى فِي الْمَحْدُوْدِ فِي الْقَذْفِ: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ فَإِنَّهُ لَا يُنْسَخُ.
اور بہتر یہ ہے کہ اس کی مثال میں اللہ تعالیٰ کا قول ذکر کیا جائے جو محدود فی القذف کے بارے میں ہے: "اُن (محدود فی القذف) لوگوں کی گواہی کو کبھی قبول نہ کرو"۔ یہ (حکم) منسوخ نہیں ہو سکتا۔

تریسٹھواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: نسخ کے جواز وعدمِ جواز میں مسلمانوں اور یہودیوں کا اختلاف اور دلائل

دوسری بات: نسخ کا محل اور منافیٔ نسخ باتوں کا ذکر

پہلی بات: نسخ کے جواز وعدمِ جواز میں مسلمانوں اور یہودیوں کا اختلاف اور دلائل:

مسلمان نسخ کو جائز قرار دیتے ہیں، جب کہ یہود جن پر اللہ تعالیٰ کی لعنت اور پھٹکار ہو وہ یہ کہتے ہیں کہ نسخ جائز نہیں ہے۔

یہود کی دلیل: یہود کا استدلال یہ ہے کہ نسخ کو جائز کہنے سے اللہ تعالیٰ کی نادانی اور امور کے انجام سے جہالت لازم آتی ہے اور یہ بات الوہیّت کی شان کے لیے مناسب نہیں ہے۔یہود کی غرض اس سے یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی شریعت منسوخ نہ ہو اور ان کا دین ہمیشہ کے لیے باقی رہے۔

قوله: «ونحن نقول ... إلخ»:

مسلمانوں کی طرف سے یہود کو یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات حکیم ہے جو بندوں کی مصلحت اور ضروریات سے خوب واقف ہے، وہ اپنے علم اور مصلحت کے تحت ہر روز فیصلہ فرماتے ہیں۔ جیسے ماہر طبیب ومعالج مریض کے مزاج کو دیکھتے ہوئے اس کے لیے کسی دَوا اور غذا کا فیصلہ کرتا ہے، پھر اگلے دن اس کو تبدیل کر کے دوسری دوا تجویز کرتا ہے، اب اس صورت میں اس معالج اور طبیب کو کوئی نادان اور ناسمجھ نہیں کہتا ہے، بلکہ اسے زیرک، ماہر اور سمجھ دار معالج سمجھا جاتا جو مریض کے مزاج کو دیکھتے ہوئے دوائیوں میں تبدیلی لاتا ہے، لیکن یہ معالج مریض سے یہ نہیں کہتا ہے کہ میں اس دوا اور غذا کو کل تبدیل کروں گا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ بھی لوگوں کی مصلحتوں کو دیکھتے ہوئے احکام میں تبدیلی فرماتے ہیں جو کہ اس کے علم کے کمال کی علامت ہے۔

ادیان سابقہ میں نسخ کے جواز کی مثالیں:

نسخ صرف شریعت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم میں جائز نہیں ہے، بلکہ ادیان سابقہ میں بھی جائز رہا ہے۔ جیسے حضرت آدم علیہ السلام کی شریعت میں جزء سے نکاح کرنا جائز تھا، یعنی حضرت حوا علیہا السلام جو کہ حضرت آدم علیہ السلام کی جزء تھی اس سے نکاح جائز تھا۔ اسی طرح سگی بہنوں سے نکاح جائز تھا۔ پھر حضرت نوح علیہ السلام کی شریعت میں یہ حکم منسوخ ہوا۔

دوسری بات: نسخ کا محل اور منافی نسخ چیزوں کا ذکر:

نسخ کا محل: نسخ کا محل تین چیزیں ہیں:

(۱) وہ حکم جو عملاً ممکن ہو، جو کام عملاً ممکن نہ ہو وہ نسخ کا محل نہیں ہو سکتا ہے۔

(۲) وہ حکم واجب لذاتہ نہ ہو، پس جو امر واجب لذاتہ ہو وہ نسخ کا محل نہیں ہو سکتا ہے۔ جیسے: ایمان باللہ، یہ واجب لذاتہ ہے کسی صورت نسخ کا محل نہیں ہو سکتا ہے۔

(۳) وہ امر ممتنع لذاتہ نہ ہو، پس جو کام ممتنع لذاتہ ہو وہ نسخ کا محل نہیں ہو سکتا ہے۔ جیسے: کفر کی حرمت، یہ ایک ایسی ممتنع چیز ہے جو کبھی بھی نسخ کا محل نہیں بن سکتی؛ لہٰذا حرمتِ کفر بھی محلِ نسخ نہ ہو گا۔ یہی وجہ ہے کہ حرمتِ کفر کسی شریعت میں منسوخ نہیں ہوا ہے۔

منافیٔ نسخ چیزیں:

(۱) حکم کا موقّت ہونا۔

(۲) حکم کا مؤبّد ہونا صراحتاً یا دلالۃً۔

(۱) حکم کا موقّت ہونا۔ حکم کا موقّت ہونا بھی نسخ کے منافی ہے، چناں چہ اگر کوئی حکم ایسا دیا گیا ہو جو دنوں کے ساتھ مقید ہو، اب وہ حکم ان دنوں کے گذرنے کے بعد ختم ہو جاتا ہے تو اسے نسخ کا نام نہیں دیا جائے گا۔

پہلی مثال: قوم صالح کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا حکم ہے: ﴿تَمَتَّعُواْ فِي دَارِكُمْ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ﴾. یعنی تم اپنے گھروں میں تین دن فائدہ حاصل کرو، یہ حکم موقّت ہے۔

دوسری مثال: حضرت یوسف علیہ السلام کا فرمان اپنی قوم سے: ﴿تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا﴾. یعنی تم کاشت کرو گے سات سال تک۔ یہ حکم بھی موقّت ہے۔

لہٰذا اسے نسخ نہیں کہا جائے گا، کیوں کہ ان میں حکم ایک وقت مقررہ تک کا ہے، وقت ختم ہوتے ہی حکم خود ختم ہو جاتا ہے، اسے نسخ نہ کہا جائے گا۔

قوله: «وكل ذلك غلط ... إلخ»:

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حکم موقّت جو کہ منافیٔ نسخ ہے اس میں مذکورہ مثالیں پیش کرنا غلط ہے، اس لیے کہ یہ تو اَخبار اور قصص کے قبیل میں سے ہیں، جب کہ مثال احکام سے پیش کرنی چاہیے۔

قوله: «والأولى في نظيره ... إلخ»:

شارح رحمہ اللہ احکام سے مثال پیش فرمارہے ہیں۔ جیسے: ﴿فَٱعْفُواْ وَٱصْفَحُواْ حَتَّىٰ يَأْتِيَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ﴾. "تم معاف کرو اور درگذر کرو یہاں تک کہ اللہ کا حکم آجائے"۔ اس میں ﴿حَتَّىٰ يَأْتِيَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ کی وجہ سے یہ حکم موقّت ہے، جو بعد میں ختم ہوا ﴿فَٱقْتُلُوهُمْ﴾ کے حکم سے، یہ نسخ نہیں کہلائے گا۔

اسی طرح فاحشہ عورتوں سے متعلق ابتدا میں حکم یہ تھا: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿١٥﴾﴾. "(فاحشہ) عورتوں کو گھروں میں بند رکھو یہاں تک کہ ان کو موت آجائے، یا اللہ تعالیٰ ان کے لیے دوسرا راستہ نکالے"۔ یہ حکم بھی ﴿أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ کی وجہ سے موقّت ہے۔ یہ حکم حدّ زنا یا رجم کے حکم سے ختم ہوا، لیکن یہ موقّت ہونے کی وجہ سے نسخ نہیں کہلائے گا۔

قوله: «أو تأبيد ثبت نصًّا أو دلالةً ... إلخ»:

حکم کا مؤبّد ہونا صراحةً یا دلالةً:

یعنی وہ حکم جس میں أبدًا کا لفظ آجائے تو وہ نسخ کے منافی ہوگا۔

(۱) حکم کا دلالةً مؤبّد ہونا نسخ کے منافی ہے، اس کی مثال: جیسے وہ احکام شرعیہ جو حضور ﷺ کی حیات مبارکہ میں مشروع تھے اور اسی پر آپ ﷺ کا وصال ہوا کہ وہ مشروع ہی تھے۔ اب یہ احکام منسوخ نہیں ہوسکتے؛ کیوں کہ حدیث مبارکہ ہے: **لا نبيّ بعدي**. "میرے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا"۔ اس سے دلالةً یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حضور ﷺ کے وصال کے وقت جو احکام مشروع تھے وہ مشروع ہی رہیں گے؛ اس لیے کہ حضور اکرم ﷺ کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا، جب نبی نہیں آئے گا تو وہ حکم منسوخ بھی نہ ہوگا۔

(۲) حکم کا صراحةً مؤبّد ہونا۔ اس کی مثال جیسے: مؤمنین اور کفار کے متعلق اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾. "جنتی ہمیشہ جنت میں اور جہنمی ہمیشہ جہنم میں رہیں گے"۔ یہ حکم بھی نسخ کے منافی ہے، اس لیے کہ اس میں تأبید صراحةً ہے۔

قوله: «وأُورد عليه ... إلخ»:

مصنف رحمہ اللہ اس عبارت سے ایک اشکال اور اس کا جواب دے رہے ہیں۔

اشکال: یہ ہوتا ہے کہ آیت میں جہاں خلود کا ذکر ہے اس سے مکث طویل بھی تو مراد ہوسکتا ہے، یعنی وہ جہنمی ایک لمبے عرصے تک جہنم میں رہیں گے۔

جواب: یہ ہے کہ صرف **خالدین** کا لفظ ہوتا تو یہ احتمال ہو سکتا تھا، لیکن **خالدین** کے ساتھ **أبدًا** کی قید لگا دی تو اب یہ تأبید حقیقی میں محکم ہو گا۔

قوله: «والكل غلط ...إلخ»:

شارح رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ صراحۃً تأبید میں مذکورہ مثال پیش کرنا غلط ہے، اس لیے کہ یہ اخبار میں سے ہے۔ بہتر یہ ہے کہ اس کی مثال یہ پیش کی جائے: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهٰدَةً أَبَدًا﴾ یعنی محدود فی القذف کی گواہی ہمیشہ کے لیے قابل قبول نہ ہوگی۔ اس کا تعلق احکام سے ہے؛ لہٰذا یہ مثال زیادہ بہتر ہے۔ پس اسے نسخ نہیں کہا جائے گا۔

الدرس الرابع والستون

وَشَرْطُهُ التَّمَكُّنُ مِنْ عَقْدِ الْقَلْبِ عِنْدَنَا، دُوْنَ التَّمَكُّنِ مِن الْفِعْلِ، يَعْنِي لَا بُدَّ بَعْدَ وُصُوْلِ
اور ہمارے نزدیک دل سے اعتقاد رکھنے پر قادر ہونا نسخ کی شرط ہے، اُس کے کرنے کی قدرت کا حاصل ہونا شرط نہیں۔ یعنی ضروری ہے کہ امر کے
الْأَمْرِ اِلَى الْمُكَلَّفِ مِنْ زَمَانٍ قَلِيْلٍ يَتَمَكَّنُ فِيهِ مِنْ اِعْتِقَادِ ذٰلِكَ الْأَمْرِ حَتّٰى يَقْبَلَ النَّسْخَ
مکلّف تک پہنچنے کے بعد اتنا زمانہ ملے کہ جس میں اُس امر کا اعتقاد رکھنے کی قدرت حاصل ہو، یہاں تک کہ اُس کے بعد نسخ کو
بَعْدَهُ، وَلَا يُشْتَرَطُ فِيهِ فَصْلُ زَمَانٍ يَّتَمَكَّنُ فِيْهِ مِنْ فِعْلِ ذٰلِكَ الْأَمْرِ، خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ؛ فَاِنَّ
قبول کیا جاسکے اور اس میں اتنے زمانہ کا فاصلہ پایا جانا ضروری نہیں جس میں اُس امر پر عمل کرنے کی قدرت حاصل ہو، بخلاف معتزلہ کے،
عِنْدَهمْ لَا بُدَّ مِنْ زَمْانِ التَّمَكُّنِ مِنَ الْفِعْلِ حَتّٰى يَقْبَلَ النَّسْخَ، وَلَنَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أُمِرَ بِخَمْسِيْنَ
اِس لئے کہ اُن کے نزدیک عمل کی قدرت کا زمانہ پایا جانا ضروری ہے یہاں تک کہ نسخ کو قبول کیا جاسکے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کو معراج کی شب میں پچاس نمازوں
صَلَاةً فِيْ لَيْلَةِ الْمِعْرَاجِ، ثُمَّ نُسِخَ مَا زَادَ عَلَى الْخَمْسِ فِي سَاعَةٍ، وَلَمْ يَتَمَكَّنْ أَحَدٌ مِّنَ النَّبِيِّ ﷺ
کا حکم دیا گیا تھا، پھر پانچ سے زیادہ (نمازوں) کو اُسی وقت منسوخ کر دیا گیا تھا اور نبی اور امت میں سے کوئی اُس کے کرنے
وَالْأُمَّةِ مِنْ فِعْلِهَا، وَاِنَّمَا يَتَمَكَّنُ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ اِعْتِقَادِهَا فَقَطْ، وَاَنَّه اِمَامُ الْأُمَّةِ، فَيَكْفِي
پر قادر نہیں تھا، اور صرف نبی کریم ﷺ اُس کے اعتقاد رکھنے پر قادر ہوئے تھے اور آپ ﷺ امت کے امام ہیں، پس

اعْتِقَادُهُ مِنْ اِعْتِقَادِهِمْ، فَكَأَنَّهُمْ اِعْتَقَدُوْهَا جَمِيْعًا ثُمَّ نُسِخَتْ؛ لِمَا أَنَّ حُكْمَهُ بَيَانُ الْمُدَّةِ لِعَمَلِ
آپ کا اعتقاد امت کے اعتقاد کی طرف سے کافی ہوگیا، گویا کہ (حکمی طور پر) تمام امّت نے اعتقاد کرلیا، پھر وہ (پانچ سے زائد) نمازیں منسوخ ہوگئیں۔ (اور یہ اختلاف) اِس لئے (واقع ہوا ہے) کہ ہمارے نزدیک نسخ کا حکم دل کے عمل (اعتقاد)
الْقَلْبِ عِنْدَنَا أَصْلًا وَلِعَمَلِ الْبَدَنِ تَبَعًا، فَإِذَا وُجِدَ الْأَصْلُ لَا يَحْتَاجُ اِلٰى وُجُوْدِ التَّبَعِ اَلْبَتَّةَ،
کے لئے مدّت کو بیان کرنا ہے اصلاً اور بدن کے عمل کے لئے (مدّت بیان کرنا ہے) تبعاً، پس جب اصل (دل کا عمل نسخ سے پہلے) پایا جائے تو تابع (بدن کے عمل) کا پایا جانا بالکل ضروری نہیں،
وَعِنْدَهُمْ هُوَ بَيَانُ مُدَّةِ الْعَمَلِ بِالْبَدَنِ، فَلَا بُدَّ أَنْ يَّتَمَكَّنَ مِنَ الْفِعْلِ اَلْبَتَّةَ.
اور معتزلہ کے نزدیک نسخ بدن کے ذریعہ عمل کی مدّت کو بیان کرنا ہے، پس ضروری ہے کہ اُس پر عمل کرنے کی قدرت بھی ضرور ملی ہو۔

چونسٹھواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: نسخ کی شرط کا ذکر

دوسری بات: نسخ کی شرط میں اہل سنت اور معتزلہ کا اختلاف اور اہل سنت کے دلائل

پہلی بات: نسخ کی شرط کا ذکر

نسخ کی شرط یہ ہے کہ اس حکم پر بندہ اعتقاد رکھنے پر قادر ہو، فعل پر قادر ہونا شرط نہیں ہے۔

دوسری بات: نسخ کی شرط میں اہل سنت اور معتزلہ کے درمیان اختلاف

اہل سنت کا مسلک: بندہ کو جب حکم ملا تو اس حکم اور نسخ کے درمیان اتنا قلیل وقت ملا ہو جس میں بندہ اس حکم پر اعتقاد رکھ سکتا ہو۔ اس میں بندہ کو اتنا وقت ملنا شرط نہیں ہے جس میں بندہ اس حکم پر فعل کے ذریعہ عمل کرسکے۔

معتزلہ کا مسلک: معتزلہ کے نزدیک نسخ کی شرط یہ ہے کہ بندہ کو اتنا وقت ملے کہ وہ اس فعل کے ادا کرنے پر قادر ہو۔

اہل سنت کی دلیل: جناب نبی کریم ﷺ کو معراج والی رات پچاس نمازوں کا حکم ملا تھا، پھر پانچ نمازوں کے سوا سب منسوخ ہوگئیں۔ اور ان نمازوں کے ادا کرنے پر نہ نبی ﷺ قادر ہوئے اور نہ امت۔ البتہ نبی ﷺ کو اتنا وقت ملا تھا جس

میں وہ ان نمازوں کا اعتقاد رکھیں۔ پس نبی کا اعتقاد اُمت کی طرف سے کافی ہے، گویا امت نے بھی اعتقاد رکھ لیا، پھر منسوخ ہو گئیں۔

قوله: «لما أنه حكمه ... إلخ»:

مصنف رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ نسخ کی شرط میں اہل سنت اور معتزلہ کے درمیان جو اختلاف ہے حقیقت میں یہ اختلاف نسخ کے حکم کی وجہ سے ہے؛ اس لیے کہ نسخ کا حکم اہل سنت کے نزدیک یہ ہے:

اہل سنت کے نزدیک نسخ کا حکم: نسخ کا حکم اصلاً قلبی اعتقاد کی مدت کو بیان کرنا ہے کہ دل محلّ اعتقاد ہے، اور تبعاً عمل بالبدن کو ثابت کرنا ہے۔ پس جب دل نے کسی بات کا اعتقاد کر لیا تو اب اس پر بدن کے ذریعہ عمل کیا جائے گا۔ یہ ضروری نہیں کہ اصل پایا جائے تو تابع بھی لازمی پایا جائے۔

معتزلہ کے نزدیک نسخ کا حکم: نسخ کا حکم بنیادی طور پر عمل بالبدن کی مدت کو بیان کرنا ہے؛ لہٰذا اس کے لیے اس قدر مدّت کا ملنا ضروری ہے کہ بدن کے ذریعہ اس پر عمل کیا جاسکے۔

الدرس الخامس والسادسون

ثُمَّ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ أَنَّ أَيَّةَ حُجَّةٍ مِّنَ الْحُجَجِ الْأَرْبَعِ تَصْلُحُ نَاسِخَةً أَوْ لَا، فَقَالَ: وَالْقِيَاسُ لَا يَصْلُحُ
پھر مصنّف رحمہ اللہ اِس بات کے بیان میں شروع ہوئے کہ چاروں حجتوں میں سے کون سی حجت ناسخ بن سکتی ہے یا نہیں، چنانچہ فرمایا: اور قیاس ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا،
نَاسِخًا، أَيْ لِكُلٍّ مِّنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ وَالْقِيَاسِ؛ لِأَنَّ أَصْحَابَه تَرَكُوا الْعَمَلَ بِالرَّأْيِ
یعنی کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس میں سے ہر ایک کے لئے (ناسخ نہیں بن سکتا)، اِس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب رضی اللہ عنہم نے کتاب اللہ اور سنت (کے مقابلے میں آنے)
لِأَجْلِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، حَتّٰى قَالَ عَلِيٌّ رضی اللہ عنہ: لَوْ كَانَ الدِّيْنُ بِالرَّأْيِ لَكَانَ بَاطِنُ الْخُفِّ أَوْلٰى بِالْمَسْحِ مِنْ
کی وجہ سے رائے (قیاس) پر عمل کرنے کو ترک کر دیا ہے، یہاں تک حضرت علی کرّم اللہ وجہہ نے فرمایا: اگر دین رائے کی وجہ سے ہوتا تو موزے کا باطنی (نچلا) حصہ اُس کے ظاہری (اوپری) حصے کے مقابلے میں مسح کرنے کے زیادہ لائق تر تھا،
ظَاهِرِهٖ، لٰكِنِّيْ رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللهِ صلی اللہ علیہ وسلم يَمْسَحُ عَلٰى ظَاهِرِ الْخُفِّ دُوْنَ بَاطِنِه، وَكَذَا الْإِجْمَاعُ فِيْ مَعْنًى
لیکن میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو موزے کے ظاہری حصے میں مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے، نہ کہ باطنی حصے میں۔ اور اِسی طرح اجماع

الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَأَمَّا عَدَمُ كَوْنِ الْقِيَاسِ نَاسِخًا لِلْقِيَاسِ فَلِأَنَّ الْقِيَاسَيْنِ إِذَا تَعَارَضَا فِيْ زَمَانٍ وَّاحِدٍ
بھی کتاب اللہ اور سنت کے معنی میں ہے (یعنی قیاس اُس کے لئے بھی ناسخ نہیں بن سکتا)۔ اور بہر حال قیاس کا قیاس کے لئے ناسخ نہ ہونا اِس وجہ سے ہے کیونکہ دو قیاس جب باہم ایک دوسرے کے ساتھ ایک ہی زمانہ میں متعارض ہوں
يَّعْمَلُ الْمُجْتَهِدُ بِأَيِّهِمَا شَاءَ بِشَهَادَةِ قَلْبِهِ، وَإِنْ كَانَا فِيْ زَمَانَيْنِ يَعْمَلُ الْمُجْتَهِدُ بِآخِرِ الْقِيَاسِ الْمَرْجُوْعِ
تو مجتہد اپنے دل کی گواہی کے ذریعہ اُن میں سے کسی پر بھی عمل کر سکتا ہے، اور وہ دونوں قیاس دو مختلف زمانوں کے ہوں تو مجتہد اُس آخری قیاس پر عمل کرتا ہے جس کی جانب رجوع کیا گیا ہے،
إِلَيْهِ، وَلٰكِنْ لَا يُسَمّٰى ذٰلِكَ نَسْخًا فِي الْاِصْطِلَاحِ، وَكَانَ ابْنُ شُرَيْحٍ مِّنْ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ يُجَوِّزُ
لیکن اسے اصطلاح میں "نسخ" نہیں کہا جاتا۔ اور شوافع میں سے حضرت ابن شُریح رحمۃ اللہ علیہ کتاب اللہ اور سنت کو رائے (قیاس) کے
نَسْخَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ بِالرَّأْيِ، وَالْأَنْمَاطِيُّ مِنْهُمْ يُجَوِّزُ نَسْخَ الْكِتَابِ بِقِيَاسٍ مُسْتَخْرَجٍ مِّنْهُ.
ذریعہ منسوخ کرنا جائز قرار دیتے ہیں، اور انماطی بھی اُنہی میں سے ہیں، چنانچہ وہ کتاب اللہ کو ایسے قیاس کے ذریعہ منسوخ کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں جو کتاب اللہ سے نکالا گیا ہوں۔
وَكَذَا الْاِجْمَاعُ عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ لَا يَصْلُحُ نَاسِخًا لِشَيْءٍ مِّنَ الْأَدِلَّةِ؛ لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنِ اجْتِمَاعِ الْآرَاءِ،
اور اِسی طرح جمہور کے نزدیک اجماع بھی ادلّہ میں سے کسی دلیل کے لئے ناسخ نہیں بن سکتا، اِس لئے کہ اجماع آراء کے اجتماع کا نام ہے
وَلَا يُعْرَفُ بِالرَّأْيِ انْتِهَاءُ الْحَسَنِ، وَقَالَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ رحمه الله: يَجُوْزُ نَسْخُ الْاِجْمَاعِ بِالْاِجْمَاعِ، وَلَعَلَّهُ
اور رائے کے ذریعہ (کسی حکم کے) حُسن کی انتہاء کو نہیں پہچانا جا سکتا۔ اور فخر الاسلام رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اجماع کو اجماع کے ذریعہ منسوخ کرنا جائز ہے، اور شاید
أَرَادَ بِهِ أَنَّ الْاِجْمَاعَ يُتَصَوَّرُ أَنْ يَّكُوْنَ لِمَصْلِحَةٍ ثُمَّ تَتَبَدَّلُ تِلْكَ الْمَصْلِحَةُ، فَيَنْعَقِدُ إِجْمَاعٌ نَاسِخٌ
اِس سے مراد اُن کی یہ ہو کہ اجماع کے بارے میں یہ تصوّر کیا جا سکتا ہے کہ وہ کسی (خاص) مصلحت کے لئے کیا گیا ہو، پھر وہ مصلحت تبدیل ہو جائے اور وہ (دوسرا) اجماع منعقد ہو جائے جو پہلے اجماع کے لئے ناسخ ہو جائے۔
لِلْأَوَّلِ، وَعِنْدَ بَعْضِ الْمُعْتَزِلَةِ يَجُوْزُ نَسْخُ الْكِتَابِ بِالْاِجْمَاعِ؛ لِأَنَّ الْمُؤَلَّفَةَ قُلُوْبُهُمْ مَذْكُوْرُوْنَ فِيْ
اور بعض معتزلہ کے نزدیک کتاب اللہ کو اجماع کے ذریعہ منسوخ کیا جا سکتا ہے، اِس لئے کہ کتاب اللہ میں (زکوۃ کے مصارف میں) «مؤلّفة قلوبهم» (یعنی جن کو تالیفِ قلب کے لئے زکوۃ دی جاتی ہے) مذکور ہیں،

الْكِتَابِ، وَسَقَطَ نَصِيْبُهمْ مِنَ الصَّدَقَاتِ بِالْإِجْمَاعِ الْمُنْعَقِدِ فِي زَمَانِ أَبِي بَكْرٍ ﷛، قُلْنَا: كَانَ
جبکہ اُن کا صدقات (یعنی زکوۃ) میں سے حصہ ساقط ہوچکا ہے، اُس اجماع کی وجہ سے جو حضرت ابو بکر صدیق ﷛ کے زمانہ (خلافت) میں ہوا تھا۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ
ذٰلِكَ مِنْ قَبِيْلِ انْتِهاءِ الْحُكْمِ بِانْتِهاءِ الْعِلَّةِ، وَقِيْلَ: نُسِخَ ذٰلِكَ بِحَدِيْثٍ رَوَاهُ عُمَرُ ﷛ فِي
یہ (نسخ نہیں بلکہ) علّت کے ختم ہوجانے کی وجہ سے حکم کے ختم ہوجانے کی قبیل میں سے ہے۔ اور کہا گیا ہے: اِس «مؤلّفة قلوبهم» کا منسوخ ہونا اُس حدیث کی وجہ سے ہے جو حضرت عمر ﷛ نے حضرت ابو بکر صدیق ﷛ کے زمانہ خلافت
خِلَافَةِ أَبِي بَكْرٍ ﷛، وَأَجْمَعُوْا عَلٰى صِحَّتِهِ وَلٰكِنْ نُسِيَ الْحَدِيْثُ مِنَ الْقُلُوْبِ.
میں روایت کی تھی اور صحابہ کرام ﷢ کا اُس حدیث کی صحت پر اجماع ہوگیا تھا، لیکن وہ حدیث دِلوں سے بھلادی گئی۔

قوله: «ثم شرع في بيان أن أيّة حجة ... إلخ»:

مصنف رحمہ اللہ یہاں سے اس بات کو بیان فرمارہے ہیں کہ ادلّہ اربعہ یعنی کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع اور قیاس میں کون سے ناسخ بن سکتے ہیں اور کون سے ناسخ نہیں بن سکتے ہیں۔

پینسٹھواں درس

آج کے درس میں چار باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: قیاس کے ادلّہ ثلاثہ کے لیے ناسخ نہ بننے کی دلیل

دوسری بات: ایک قیاس کا دوسرے قیاس کے لیے ناسخ نہ بننے کی دلیل

تیسری بات: بعض ائمہ کے نزدیک قیاس کے ذریعہ ادلہ ثلاثہ کا نسخ جائز ہونے کا ذکر

چوتھی بات: اجماع کتاب اللہ و سنت کے لیے ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا

پہلی بات: قیاس کے ادلّہ ثلاثہ کے لیے ناسخ نہ بننے کی دلیل:

جمہور علما کے نزدیک قیاس ادلّہ ثلاثہ یعنی کتاب، سنت اور اجماع کے لیے ناسخ نہیں بن سکتا۔

پہلی دلیل: ادلّہ ثلاثہ اقویٰ ہیں قیاس سے، اور قیاس اضعف ہے، اور اضعف اقویٰ کے لیے ناسخ نہیں بن سکتا۔

دوسری دلیل: صحابہ کرام ﷢ نے کتاب و سنت کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے۔

مثال: جیسے حضرت علی کرم اللہ وجہہ فرماتے ہیں کہ اگر دین کا مدار قیاس اور رائے پر ہوتا تو موزے کے اوپر والے حصہ پر مسح کرنے کے بجائے نچلے حصہ پر مسح کرنا زیادہ بہتر ہوتا، لیکن میں نے نبی کریم ﷺ کو دیکھا کہ آپ ﷺ نے موزے

کے اوپر والے حصہ پر مسح کیا۔

قیاس اجماع کے لیے بھی ناسخ نہ ہو گا

وجہ یہ ہے کہ اجماع بھی کتاب وسنت کی طرح ادلّہ قطعیہ میں سے ہے، جب کہ قیاس ظنی ہے۔

دوسری بات: ایک قیاس کا دوسرے قیاس کے لیے ناسخ نہ بننے کی دلیل

ایک قیاس دوسرے قیاس کے لیے بھی ناسخ نہیں ہو سکتا۔ وجہ یہ ہے کہ جب دو قیاسوں میں تعارض ہو جائے ایک زمانہ میں تو مجتہد اِن میں سے کسی ایک پر جس پر دل مطمئن ہو عمل کرے گا۔ اور اگر دو قیاسوں میں تعارض الگ الگ زمانے میں ہو تو مجتہد بعد والے قیاس پر عمل کرے گا، لیکن یہ اصطلاح میں نسخ نہیں کہلائے گا۔

تیسری بات: بعض ائمہ کے نزدیک قیاس کے ذریعہ ادلہ ثلاثہ کا نسخ جائز ہونے کا ذکر

قوله: «وكان ابن شريح من أصحاب ... إلخ»:

اس عبارت سے شارح رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ ابن شریح رحمہ اللہ جو کہ شافعی مسلک کے امام ہیں وہ قیاس کے ذریعہ کتاب وسنت کے نسخ کو جائز کہتے ہیں۔ اور انماطی یہ بھی شافعی مسلک کے امام ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ جو قیاس کتاب اللہ سے مستخرج ہو اس کے ذریعہ کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے۔

چوتھی بات: اجماع بھی کتاب اللہ وسنت کے لیے ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا

اجماع کے ناسخ بننے اور نہ بننے سے متعلق جمہور علما اور بعض معتزلہ کا اختلاف:

جمہور علما کے نزدیک جس طرح ادلّہ اربعہ میں سے قیاس ناسخ نہیں بن سکتا اسی طرح اجماع بھی ناسخ نہیں بن سکتا۔

«لأنه عبارة» سے شارح رحمہ اللہ وجہ ذکر فرمارہے ہیں کہ اجماع اس لیے ناسخ نہیں بن سکتا ہے کہ اجماع آرا کے مجموعہ کا نام ہے، اور ظاہر ہے کہ آرا کے ذریعہ حکم شرعی کی انتہا کو معلوم نہیں کیا جاسکتا کہ مجتہدین اپنی آرا کی بنا پر کسی حکم کی مدّت معلوم کر کے اسے منسوخ کردیں۔

قوله: «وقال فخر الإسلام ... إلخ»:

علامہ فخر الاسلام رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایک اجماع دوسرے اجماع کے لیے ناسخ بن سکتا ہے۔ شارح رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام رحمہ اللہ نے اجماع کو اجماع کے لیے شاید اس لیے ناسخ قرار دیا ہے کہ اجماع کبھی کسی مصلحت کے لیے منعقد کیا جاتا ہے، پھر ممکن ہے کہ وہ مصلحت تبدیل ہو جائے تو بعد والا اجماع پہلے والے اجماع کے لیے ناسخ ہو گا۔

قوله: «وعند بعض المعتزلة ... إلخ»:

بعض معتزلہ کے نزدیک اجماع کے ذریعہ کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے۔ وہ استدلال کرتے ہیں کہ مؤلفۃ القلوب کا ذکر قرآن میں ہے کہ وہ بھی صدقات کے مستحق ہیں، پھر اجماع کے ذریعہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ان کے حصہ کو ساقط کیا گیا۔ معلوم ہوا کہ اجماع کتاب اللہ کے لیے ناسخ بن سکتا ہے۔

قوله: «قلنا: كان ذلك ... إلخ»:

یہاں سے مصنف رحمہ اللہ بعض معتزلہ کو جواب دے رہے ہیں کہ مؤلفۃ القلوب کو مصارف زکوٰۃ سے جو خارج کیا گیا ہے وہ اجماع کی وجہ سے نہیں، بلکہ یہ انتہاء الحکم بانتہاء العلۃ کے قبیل سے ہے، یعنی جب علت ختم ہو گئی، اسلام کو تقویت مل گئی تو حکم بھی ساقط ہو گیا۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مؤلفۃ القلوب کو جو ساقط کیا گیا ہے وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث کی وجہ سے ساقط کیا گیا ہے جو انہوں نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں روایت کی تھی اور اس کی صحت پر تمام صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق بھی کیا، لیکن بعد میں وہ حدیث دِلوں سے بُھلا دی گئی۔

الدرس السادس والسادسون

وَإِنَّمَا يَجُوْزُ النَّسْخُ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ مُتَّفِقًا وَمُخْتَلِفًا، فَيَجُوْزُ نَسْخُ الْكِتَابِ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ،
اور کتاب اللہ اور سنت کے ذریعہ سے نسخ جائز ہے متفقاً بھی (کہ کتاب اللہ کو کتاب اللہ سے اور سنت کو سنت سے منسوخ کیا جائے) اور مختلفاً بھی (کہ کتاب اللہ کو سنت سے اور سنت کو کتاب اللہ سے منسوخ کیا جائے)۔ پس کتاب اللہ کو کتاب اللہ سے اور سنت سے
وَكَذَا يَجُوْزُ نَسْخُ السُّنَّةِ بِالسُّنَّةِ وَالْكِتَابِ، فَهِيَ أَرْبَعُ صُوَرٍ عِنْدَنَا، خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رحمه الله فِي الْمُخْتَلَفِ،
اور اِسی طرح سنت کو سنت سے اور کتاب اللہ سے منسوخ کرنا جائز ہے۔ پس ہمارے نزدیک یہ چار صورتیں ہو گئیں، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مختلفاً کی صورتوں میں اختلاف ہے،
فَلَا يَجُوْزُ عِنْدَهُ رحمه الله إِلَّا نَسْخُ الْكِتَابِ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ بِالسُّنَّةِ؛ تَمَسُّكًا بِأَنَّهُ لَوْ جَازَ نَسْخُ الْكِتَابِ
پس اُن کے نزدیک صرف کتاب اللہ کو کتاب اللہ کے ذریعہ اور سنت کو سنت کے ذریعہ منسوخ کیا جا سکتا ہے، اِستدلال کرتے ہوئے اِس (دلیل) سے کہ اگر کتاب اللہ کو سنت سے منسوخ کرنا
بِالسُّنَّةِ لَيَقُوْلَ الطَّاعِنُوْنَ: اِنَّ الرَّسُوْلَ أَوَّلُ مَا كَذَّبَ اللهُ فَكَيْفَ يُؤْمَنُ بِتَبْلِيْغِهِ؟ وَلَوْ جَازَ نَسْخُ
جائز ہوتا تو طعنہ لگانے والے کہتے: بے شک رسول ہی سب سے پہلے وہ شخص ہیں جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی ہے (بایں طور کہ حدیث کے ذریعہ کتاب اللہ کے حکم کو منسوخ کر دیا) پس کیسے اُن کی تبلیغ پر مامون رہا جا سکتا ہے،

السُّنَّةِ بِالْكِتَابِ لِيَقُوْلَ الطَّاعِنُوْنَ: بِأَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى كَذَّبَ رَسُوْلَهُ فَكَيْفَ تُصَدِّقَ قَوْلُهُ؟ قُلْنَا:

اور اگر سنت کو کتاب اللہ کے ذریعہ منسوخ کرنا جائز ہوتا تو طعنہ لگانے والے کہتے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کی تکذیب کر دی، پس اُن کے قول کی کیسے تصدیق کی جاسکتی ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں:

مِثْلُ هٰذَا الطَّعْنِ لَا مَفَرَّ عَنْهُ فِي الْمُتَّفَقِ أَيْضًا، وَهُوَ صَادِرٌ مِّنَ السُّفَهَاءِ الْجَاهِلِيْنَ، فَلَا يُعْبَأُ بِهِ،

اِس جیسے طعن سے بھاگنے کا تو متفقاً کی صورتوں میں بھی کوئی راستہ نہیں ہے، اور یہ (طعن) بیوقوفوں اور جاہلوں کی جانب سے صادر ہوا ہے لہٰذا اس کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاسکتا۔

وَتَمَسَّكَ الشَّافِعِيُّ رحمه الله أَيْضًا فِيْ عَدَمِ جَوَازِ نَسْخِ الْكِتَابِ بِالسُّنَّةِ بِقَوْلِهٖ: «اِذَا رُوِيَ لَكُمْ عَنِّيْ

اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب اللہ کو سنت کے ذریعہ منسوخ کرنے کے عدمِ جواز میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اِس قول کے ذریعہ بھی اِستدلال کیا ہے: "جب تمہارے سامنے میری جانب سے

حَدِيْثٌ فَأَعْرِضُوهُ عَلٰى كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى، فَمَا وَافَقَهُ فَاقْبَلُوْهُ، وَإِلَّا فَرُدُّوْهُ»، فَكَيْفَ يُنْسَخُ بِهَا،

کوئی حدیث نقل کی جائے تو اُسے کتاب اللہ پر پیش کرو، پس جو اُس کے موافق آجائے (یعنی تعارض نہ ہو) تو اُس کو قبول کر لو، ورنہ اُس (حدیث) کو ردّ کر دو"۔ پس کتاب اللہ کو سنت کے ذریعہ کیسے منسوخ کیا جاسکتا ہے۔

وَفِيْ عَدَمِ جَوَازِ نَسْخِ السُّنَّةِ بِالْكِتَابِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾، فَلَوْ نُسِخَتِ

اور (امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے) سنت کو کتاب اللہ کے ذریعہ منسوخ کرنے کے عدمِ جواز پر اللہ تعالیٰ کے اِس قول: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ سے اِستدلال کیا ہے، پس اگر سنت کو کتاب اللہ کے ذریعہ منسوخ کرنا درست ہوتا

السُّنَّةُ بِهٖ لَمْ تَصْلُحْ بَيَانًا لَهُ، قُلْنَا: لَمَّا كَانَ النَّسْخُ بَيَانَ مُدَّةِ الْحُكْمِ الْمُطْلَقِ جَازَ أَنْ

تو سنت کو کتاب اللہ کے لئے بیان کی حیثیت کیسے ملتی۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ جب نسخ حکمِ مطلق کی مدّت کو بیان کرنے کا نام ہے

يُّبَيِّنَ اللّٰهُ مُدَّةَ كَلَامِ رَسُوْلِهٖ، أَوْ رَسُوْلُهُ مُدَّةَ كَلَامِ رَبِّهٖ.

تو (بلاشبہ) یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے رسول کے کلام کی مدّت کو بیان کر دیں یا اُس کا رسول اپنے ربّ کے کلام کی مدّت کو بیان کر دے۔

فَمِثَالُ نَسْخِ الْكِتَابِ بِالْكِتَابِ نَسْخُ آيَاتِ الْعَفْوِ وَالصَّفْحِ بِآيَاتِ الْقِتَالِ، وَنَسْخُ السُّنَّةِ بِالسُّنَّةِ

پس کتاب اللہ کو کتاب اللہ کے ذریعہ منسوخ کرنے کی مثال "آیاتِ عفو" کا منسوخ ہونا ہے "آیاتِ قتال" کے ذریعہ۔ اور سنت کو سنت کے ذریعہ منسوخ کرنے کی مثال

قَوْلُهُ عَلَیْہِ السَّلَامُ: «اِنِّی كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُوْرِ فَزُوْرُوْها»، وَنَسْخُ السُّنَّةِ بِالْكِتَابِ أَنَّ التَّوَجُّهَ
نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا یہ قول ہے: "میں نے تمہیں قبروں کی زیارت سے منع کیا تھا، پس اب زیارت کر لیا کرو"۔ اور سنت کو کتاب اللہ کے ذریعہ منسوخ کرنے کی مثال یہ ہے کہ نماز میں
فِی الصَّلَاةِ اِلٰی بَيْتِ الْمُقَدَّسِ فِی وَقْتِ قُدُوْمِ الْمَدِيْنَةِ كَانَ ثَابِتًا بِالسُّنَّةِ بِالْاِتِّفَاقِ، ثُمَّ نُسِخَ بِقَوْلِهِ
بیت المقدس کی جانب رُخ کرنا مدینہ منوّرہ میں آنے کے وقت بالاتفاق سنت کے ذریعہ ثابت ہوا تھا، پھر یہ اللہ تعالیٰ کے اِرشاد:
تَعَالٰی: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾، وَنَسْخُ الْكِتَابِ بِالسُّنَّةِ مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالٰی: ﴿لَا يَحِلُّ
﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ کے ذریعہ منسوخ ہو گیا اور کتاب اللہ کو سنت کے ذریعہ منسوخ کرنے کی مثال جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے:
لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾ أَيْ بَعْدَ التِّسْعِ، نُسِخَ بِمَا رَوَتْ عَائِشَةُ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ أَخْبَرَهَا
﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾ یعنی نو ۹ (ازواج) کے بعد۔ یہ حکم منسوخ ہو گیا اُس حدیث کی وجہ سے جو حضرت عائشہ صدیقہ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہَا نے روایت کی ہے کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اُنہیں خبر دی ہے
بِأَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی أَبَاحَ لَهُ مِنَ النِّسَاءِ مَا شَاءَ، وَقِيْلَ: هُوَ مَنْسُوْخٌ بِالْآيَةِ الَّتِيْ قَبْلَهَا فِی التِّلَاوَةِ
کہ اللہ تعالیٰ نے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے لئے جتنا آپ چاہیں عورتوں سے نکاح کرنے کی اجازت دی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ («لَا يَحِلُّ لَكَ» کی آیت) منسوخ ہے اُس آیت کے ذریعہ جو تلاوت میں اِس سے پہلے ہے،
أَعْنِيْ قَوْلَهُ تَعَالٰی: ﴿إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ﴾ الآيَةُ، فَإِنَّهُ سِيْقَ لِلْمِنَّةِ بِإِحْلَالِ
میری مراد اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "اے نبی! ہم نے تمہارے لئے تمہاری وہ بیویاں حلال کر دی ہیں جن کو تم نے اُن کا مہر ادا کر دیا ہے"۔ اِس لئے کہ یہ آیت آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے لئے ازواجِ کثیرہ کے حلال ہونے کے ذریعہ احسان جتلانے کے لئے لائی گئی ہے۔
الْأَزْوَاجِ الْكَثِيْرَةِ لَهُ، أَوْ قَوْلَهُ تَعَالٰی: ﴿تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِيْ إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ﴾، وَهٰكَذَا
اور یا اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "اُن بیویوں میں سے تم جس کی باری چاہو ملتوی کر دو اور جس کو چاہو اپنے پاس رکھو"۔ اور اِسی طرح
كُلُّ مَا أَوْرَدُوْا فِیْ نَظِيْرِ نَسْخِ الْكِتَابِ بِالسُّنَّةِ، فَقَدْ وَجَدْنَا فِيْهِ نَسْخَ الْكِتَابِ بِالْكِتَابِ بِقَطْعِ
وہ تمام مقامات جس کو علماء نے "نسخ الکتاب بالسنۃ" کتاب اللہ کو سنت کے ذریعہ منسوخ کرنے کی مثال میں پیش کیا ہے تو اُس میں
النَّظَرِ عَنِ السُّنَّةِ عَلٰی مَا حَرَّرْتُ فِی التَّفْسِيْرِ الْأَحْمَدِيِّ.
ہم نے سنت سے قطع نظر کرتے ہوئے "نسخ الکتاب بالکتاب" بھی پایا ہے، جیسا کہ میں نے "تفسیرِ احمدی" میں اِس کو تحریر کیا ہے۔

چھیاسٹھواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: کتاب وسنت کے ایک دوسرے کے لیے ناسخ بننے، نہ بننے میں ائمہ کا اختلاف اور اس کی صورتیں

دوسری بات: نسخ کی چار صورتیں مثالوں کے ساتھ

پہلی بات: کتاب وسنت کا ایک دوسرے کے لیے ناسخ بننا درست ہے یا نہیں متفقاً ومختلفاً:

کتاب وسنت کا ایک دوسرے کے لیے ناسخ بننا درست ہے یا نہیں متفقاً ومختلفاً؟ اس کی کل چار صورتیں ہیں:

(۱) نسخ الکتاب بالکتاب۔	متفقاً والی صورتیں
(۲) نسخ السنۃ بالسنۃ۔	
(۳) نسخ الکتاب بالسنۃ۔	مختلفاً والی صورتیں
(۴) نسخ السنۃ بالکتاب۔	

پہلی دو صورتیں، یعنی متفقاً والی: نسخ الکتاب بالکتاب، نسخ السنۃ بالسنۃ، اس کے جائز ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

دوسری دو صورتیں، یعنی مختلفاً والی: نسخ الکتاب بالسنۃ، نسخ السنۃ بالکتاب، اس میں احناف اور شوافع حضرات کا اختلاف ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مختلفاً والی دونوں صورتوں میں نسخ جائز نہیں ہے۔

احناف کے نزدیک مختلفاً والی دونوں صورتوں میں بھی نسخ جائز ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل:

کتاب اللہ کا نسخ سنت سے جائز قرار دیا جائے تو اعتراض کرنے والے اعتراض کریں کہ نعوذ باللہ! نبی نے سب سے پہلے اللہ کے کلام کو جھٹلایا، لہٰذا ان کی تبلیغ کی وجہ سے اللہ پر کیسے ایمان لایا جاسکتا ہے۔

اور سنت کا نسخ کتاب اللہ کے ذریعہ جائز قرار دیا جائے تو اعتراض کرنے والے اعتراض کریں گے کہ معاذ اللہ! اللہ نے خود اپنے نبی کو جھٹلایا، ہم کیسے ان کی بات کی تصدیق کریں گے۔

احناف کی طرف سے جواب:

احناف شوافع کو یہ جواب دیتے ہیں کہ اس طرح کے اعتراضات متفقاً والی صورتوں پر کیے جاسکتے ہیں جس کے جواز کے آپ بھی قائل ہیں۔ اس طرح کے اعتراضات عام طور پر جاہل، بے وقوفوں کی جانب سے سامنے آتے ہیں، اس کی ہمیں پرواہ نہیں کرنی چاہیے۔

قوله: «وتمسك الشافعي رحمه الله أيضًا ... إلخ»:

امام شافعی رحمہ اللہ کا کتاب و سنت کی مختلفاً والی صورتوں کی عدمِ جواز پر استدلال:

امام شافعی رحمہ اللہ سنت کے ذریعہ کتاب اللہ کے نسخ کے عدمِ جواز پر ایک اور استدلال فرماتے ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ "جب کوئی میری طرف منسوب کر کے تمہارے سامنے حدیث بیان کرے تو اسے کتاب اللہ پر پیش کرو، اگر وہ حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو تو اسے قبول کرلو، اور اگر وہ کتاب اللہ کے موافق نہ ہو تو اسے چھوڑ دو"۔ لہٰذا سنت کے ذریعہ کتاب اللہ کو کیسے نسخ کیا جا سکتا ہے؟

اسی طرح کتاب اللہ کے ذریعہ سنت کے نسخ کے عدمِ جواز پر استدلال کرتے ہیں قرآن کریم آیت ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ سے، یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم تمہارے سامنے واضح کر کے بیان کرے جو ان کی طرف بھیجا گیا ہے، نبی کا کام قرآن کو کھول کر بیان کرنا ہے۔ گویا سنت کتاب اللہ کے لیے بیان ہے۔ اب اگر کتاب اللہ کے ذریعہ سنت کے نسخ کو جائز قرار دیا جائے تو سنت کتاب اللہ کے لیے بیان نہ بن پائے گی۔ لہٰذا کتاب اللہ کے ذریعہ سنت کا نسخ بھی جائز نہیں ہوگا۔

احناف کی طرف سے امام شافعی رحمہ اللہ کو جواب:

احناف امام شافعی رحمہ اللہ کو یہ جواب دیتے ہیں کہ نسخ نام ہے مطلق حکم کی مدّت بیان کرنے کا، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے رسول کے کلام کی مدّت بیان کرے، یا اللہ کا رسول اپنے رب کے کلام کی مدت بیان کرے۔

قوله: «فمثال نسخ الكتاب بالكتاب ... إلخ»:

ناسخ کی چار صورتیں بمع امثلہ:

(۱) نسخ الکتاب بالکتاب کی مثال: ﴿فَٱعْفُواْ وَٱصْفَحُواْ حَتَّىٰ يَأْتِيَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ﴾. یہ آیتِ قتال: ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ سے منسوخ ہے۔

(۲) نسخ السنۃ بالسنۃ کی مثال: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے زیارتِ قبور سے منع فرمایا تھا، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت مرحمت فرما دی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، أَلَا فزوروها». "میں نے تم کو زیارتِ قبور سے منع کیا تھا، اب تم زیارت کرو"۔

(۳) نسخ السنۃ بالکتاب کی مثال: آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت مدینہ کے بعد تقریباً سولہ ماہ تک بیت المقدس کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھتے تھے، پھر قرآن کریم کی آیت: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ سے سابقہ حکم منسوخ ہوا۔

(۴) نسخ الکتاب بالسنۃ کی مثال: ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعۡدُ﴾ .یعنی نو ازواج کے بعد آپ ﷺ کے لیے شادیاں حلال نہیں ہیں۔ یہ حکم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا والی روایت سے منسوخ ہے جس میں آپ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ آپ ﷺ نے انہیں بتایا کہ میں جتنی عورتوں سے چاہوں اللہ تعالیٰ نے مجھے شادی کی اجازت دی ہے۔

قوله: «وقيل: هو منسوخ ... إلخ»:

یہاں سے شارح رحمہ اللہ فرمارہے ہیں: ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعۡدُ﴾ یہ آیت منسوخ ہے اس سے پہلے والی آیت: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَحۡلَلۡنَا لَكَ أَزۡوَٰجَكَ ٱلَّٰتِيٓ ءَاتَيۡتَ أُجُورَهُنَّ﴾ الآیۃ سے، "ہم نے آپ کے لیے وہ تمام عورتیں حلال کی ہیں جن کا مہر آپ نے ادا کر دیا"۔ پس آیت سے مقصود آپ ﷺ کے لیے ازواج کثیرہ حلال کر کے احسان جتلانا ہے، تو اس آیت سے نو ازواج کی پابندی ختم ہو جاتی ہے۔

قوله: «أو قوله تعالى ... إلخ»:

یا قرآن کریم کی آیت: ﴿تُرۡجِي مَن تَشَآءُ مِنۡهُنَّ وَتُـٔۡوِيٓ إِلَيۡكَ مَن تَشَآءُۖ﴾ سے ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعۡدُ﴾ والی آیت منسوخ ہے، کیوں کہ آیت کا معنیٰ یہ ہے کہ ازواج میں سے جسے چاہیں آپ طلاق دے دیں اور جسے چاہیں اپنے پاس رکھیں۔

قوله: «وهكذا كل ما أوردوا ... إلخ»:

شارح رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ وہ تمام مواقع جو نسخ الکتاب بالسنۃ کے قبیل سے ہیں ان میں سنت سے قطع نظر کرتے ہوئے ہم نے خود کتاب اللہ کا نسخ کتاب اللہ سے پایا ہے۔ یعنی جن جگہوں میں کتاب اللہ کا نسخ سنت سے ہے ان میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ کتاب اللہ کا نسخ کتاب اللہ سے ہو۔ "تفسیر احمدی" میں اس کی میں نے خوب وضاحت کی ہے۔

الدرس السابع والستون

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ أَقْسَامِ النَّاسِخِ شَرَعَ فِي بَيَانِ أَقْسَامِ الْمَنْسُوْخِ مِنَ الْكِتَابِ فَقَالَ: وَالْمَنْسُوْخُ
اور جب مصنّف علیہ الرحمۃ ناسخ کی اقسام کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب کتاب اللہ کی منسوخ (آیات) کی اقسام کے بیان میں شروع ہو رہے ہیں، چنانچہ فرمایا: اور منسوخ کی
أَنْوَاعٌ: اَلتِّلَاوَةُ وَالْحُكْمُ جَمِيْعًا، وَهُوَ مَا نُسِخَ مِنَ الْقُرْآنِ فِيْ حَيَاةِ الرَّسُوْلِ ﷺ بِالْإِنْسَاءِ، كَمَا
کئی اقسام ہیں: (پہلی قسم) تلاوت اور حکم دونوں کا منسوخ ہونا، اور یہ وہ ہے جو رسول اللہ ﷺ کی (پاکیزہ) زندگی میں ہی قرآن کریم کا حصہ منسوخ ہو گیا تھا بھلا دینے کے ذریعہ، جیسا کہ

رُوِیَ أَنَّ سُوْرَةَ الْأَحْزَابِ كَانَتْ تَعْدِلُ سُوْرَةَ الْبَقَرَةِ فِي ضِمْنِ ثَلَاثِ مِائَةِ آيَةٍ،
روایت کیا گیا ہے کہ سورۃ الاحزاب سورۃ البقرہ کے برابر تھی تین سو آیات کے ضمن میں،
وَالْآنَ بَقِيَتْ عَلٰى مَا فِي الْمَصَاحِفِ فِي ضِمْنِ سَبْعِيْنَ آيَةً، وَكَمَا رُوِیَ أَنَّ سُوْرَةَ الطَّلَاقِ كَانَتْ تَعْدِلُ سُوْرَةَ الْبَقَرَةِ،
اور اب مصاحف میں ستر (بلکہ ۷۳) آیات کے ضمن میں باقی رہ گئی ہے، اور جیسا کہ مروی ہے کہ سورۃ الطلاق سورۃ البقرۃ کے برابر تھی،
وَالْآنَ بَقِيَتْ عَلٰى مَا فِي الْمَصَاحِفِ فِيْ ضِمْنِ اثْنَيْ عَشَرَ آيَةً. **وَالْحُكْمُ دُوْنَ التِّلَاوَةِ،** مِثْلُ
اور اب مصاحف میں بارہ آیات کے ضمن میں باقی رہ گئی ہے۔ (دوسری قسم) حکم کا منسوخ ہونا ہے نہ کہ تلاوت کا، اس کی مثال
قَوْلِهِ تَعَالٰى: ﴿لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ﴾ وَنَحْوُهُ قَدْرُ سَبْعِيْنَ آيَةً كُلُّهَا مَنْسُوْخَةٌ بِآيَاتِ الْقِتَالِ،
اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "تمہارے لئے تمہارا دین ہے اور میرے لیے میرا دین"۔ اور اِس جیسی ستر آیات جو ساری کی ساری آیاتِ قتال کے ذریعہ منسوخ ہو چکی ہیں،
وَقِيْلَ: مِائَةٌ وَّعِشْرُوْنَ آيَةً فِي بَابِ عَدَمِ الْقِتَالِ مَنْسُوْخَةٌ بِآيَاتِ الْقِتَالِ، وَسِوٰى آيَاتِ عَدَمِ الْقِتَالِ
اور کہا گیا ہے کہ ایک سو بیس آیات جو قتال نہ کرنے کے بارے میں ہیں وہ قتال کی آیات سے منسوخ ہو چکی ہیں، اور قتال نہ کرنے کی آیات کے علاوہ
عِشْرُوْنَ آيَةً مَنْسُوْخَةُ التِّلَاوَةِ عَلٰى رَأْيِ صَاحِبِ الْاِتْقَانِ، وَعِنْدِيْ أَنَّهَا زَائِدَةٌ عَلٰى عِشْرِيْنَ
بیس ایسی آیات ہیں جن کی تلاوت منسوخ ہو چکی ہے (صحیح نسخہ کے مطابق یوں ہونا چاہیئے: "جن کا حکم منسوخ ہو چکا ہے، نہ کہ تلاوت") صاحبِ اِتقان (علّامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ) کے مطابق، اور میرے نزدیک وہ (منسوخ آیات) بیس سے زیادہ
اِلٰى أَرْبَعِيْنَ أَوْ أَكْثَرَ، وَعِلْمُ هٰذَا كُلِّهِ فَرْضٌ عَلَى الَّذِيْ يَعْمَلُ بِالْقُرْآنِ لِيُمَيِّزَ النَّاسِخَ مِنَ الْمَنْسُوْخِ،
زیادہ چالیس تک یا اِس سے بھی زیادہ ہیں۔ اور ان سب کا علم حاصل کرنا اُس شخص پر فرض ہے جو قرآن کریم پر اِس طرح عمل کرے کہ ناسخ کو منسوخ سے ممتاز کر دے،
وَيَعْمَلُ بِالنَّاسِخِ دُوْنَ الْمَنْسُوْخِ، وَقَدْ بَيَّنْتُ كُلَّ ذٰلِكَ بِالتَّفْصِيْلِ فِي التَّفْسِيْرِ الْأَحْمَدِيِّ بِمَا لَا
اور ناسخ پر عمل کرے نہ کہ منسوخ پر۔ اور میں نے ان سب کو تفصیل کے ساتھ "تفسیر احمدی" میں بیان کر دیا ہے، اِتنی تفصیل سے ذکر
يُتَصَوَّرُ الْمَزِيْدُ عَلَيْهِ فِي كُتُبِ أَبِي حَنِيْفَةَ رضي الله عنه، وَإِنْ بَيَّنَهُ الشَّافِعِيَّةُ بِأَطْوَلَ مِنْهُ فِيْ كُتُبِهِمْ.
کیا ہے کہ کتبِ حنفیہ میں اُس پر مزید اضافہ نہیں کیا جا سکتا، اگرچہ شوافع نے اپنی کتابوں میں اس سے زیادہ طوالت کے ساتھ بیان کیا ہے۔

وَالتِّلَاوَةُ دُوْنَ الْحُكْمِ، مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالٰى: ﴿اَلشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا نَكَالًا مِنَ اللّٰهِ

(تیسری قسم) تلاوت کا منسوخ ہونا ہے نہ کہ حکم کا۔ اِس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ اِرشاد ہے: ”جب بوڑھا مرد اور بوڑھی عورت (یعنی شادی شدہ مرد و عورت) زنا کریں تو اُنہیں سنگسار کر دو، تاکہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے عبرتناک سزا ہو،

وَاللّٰهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾، وَمِثْلُ قِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ رضی اللہ عنہ: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ﴾

اور اللہ تعالیٰ صاحبِ اقتدار بھی ہے اور صاحبِ حکمت بھی“۔ اور جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت ہے: ”اگر کسی کے پاس (ان چیزوں میں سے) کچھ نہ ہو تو وہ تین دن روزے رکھے“۔

بِزِيَادَةِ «مُتَتَابِعَاتٍ»، وَقَوْلُهُ: ﴿فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا﴾ مَكَانَ قَوْلِهِ: «أَيْدِيَهُمَا».

(یہ آیت) «مُتَتَابِعَاتٍ» کی زیادتی کے ساتھ تھی۔ اور اللہ تعالیٰ کا اِرشاد ہے: پس اُن (سارق اور سارقہ) کے دائیں ہاتھوں کو کاٹ دو۔ (اِس آیت میں) «أَيْدِيَهُمَا» کی جگہ پر پہلے «أَيْمَانَهُمَا» تھا۔

وَنَسْخُ وَصْفٍ فِي الْحُكْمِ بِأَنْ يُنْسَخَ عُمُوْمُهُ وَإِطْلَاقُهُ وَيَبْقٰى أَصْلُهُ، وَذٰلِكَ مِثْلُ الزِّيَادَةِ عَلَى النَّصِّ،

(چوتھی قسم) حکم کے وصف کا منسوخ ہونا ہے، اِس طور پر کہ اُس حکم کے عُموم اور اِطلاق کو منسوخ کر دیا جائے اور اُس کی اصل باقی رہ جائے۔ اور یہ ”نص پر زیادتی“ کی طرح ہے،

كَزِيَادَةِ مَسْحِ الْخُفَّيْنِ عَلٰى غَسْلِ الرِّجْلَيْنِ الثَّابِتِ بِالْكِتَابِ؛ فَإِنَّ الْكِتَابَ يَقْتَضِي أَنْ يَّكُوْنَ الْغَسْلُ

جیسے مسح علی الخفین کی زیادتی کرنا ہے پاؤں کے دھونے پر، جو (پاؤں کا دھونا) کتاب اللہ سے ثابت ہے، اِس لئے کہ کتاب اللہ (کی آیت) تقاضا کرتی ہے کہ ”غسل“ یعنی دھونا ہی

هُوَ الْوَظِيْفَةُ لِلرِّجْلَيْنِ سَوَاءٌ كَانَ مُتَخَفِّفًا أَوْ لَا، وَالْحَدِيْثُ الْمَشْهُوْرُ نَسَخَ هٰذَا الْإِطْلَاقِ، وَقَالَ:

پاؤں کا وظیفہ ہو، خواہ وہ موزے پہنے ہوا ہو یا نہیں، اور حدیث مشہور نے اِس اِطلاق کو منسوخ کر دیا اور فرمایا:

اِنَّمَا الْغَسْلُ اِذَا لَمْ يَكُنْ لَابِسَ الْخُفَّيْنِ، فَالْآنَ صَارَ الْغَسْلُ بَعْضَ الْوَظِيْفَةِ، فَإِنَّهَا نَسْخٌ عِنْدَنَا،

پاؤں کے دھونے کا حکم تو صرف اُس وقت ہے جبکہ موزے نہ پہنے ہوں، پس اب پاؤں کا دھونا وظیفہ کا بعض حصہ ہو گیا۔ نص پر ہونے والی یہ زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے،

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رحمہ اللہ تَخْصِيصٌ وَبَيَانٌ، فَلَا يَجُوْزُ عِنْدَنَا اِلَّا بِالْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ أَوِ الْمَشْهُوْرَةِ كَسَائِرِ النَّسْخِ،

اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تخصیص اور بیان ہے، پس ہمارے نزدیک (نص پر زیادتی کرنا) صرف خبرِ متواتر یا مشہور کے ذریعہ جائز ہے جیسا کہ سارے نسخ کے اندر ہوتا ہے،

وَعِنْدَهُ يَجُوْزُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ كَبَاقِي الْبَيَانِ، حَتّٰى أَثْبَتَ زِيَادَةَ النَّفْيِ عَلَى الْجَلْدِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ،
اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خبرِ واحد اور قیاس کے ذریعہ (نص پر زیادتی کرنا) جائز ہے جیسا کہ باقی بیان میں کیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اُنہوں نے خبرِ واحد کے ذریعہ نفیِ عام (ایک سال جلاوطنی) کے حکم کی کوڑوں پر زیادتی کی ہے۔
وَهُوَ قَوْلُهُ ﷺ: «اَلْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبُ عَامٍ»، فَإِنَّهُ خَبَرٌ وَاحِدٌ يَجُوْزُ الزِّيَادَةُ بِهٖ
اور وہ نبی کریم ﷺ کا اِرشاد ہے: ''کنوارے کا کنوارے کے ساتھ زنا کرنے کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کے لئے دور بھیج دینا ہے''۔ بے شک یہ خبرِ واحد ہے، اِس کے ذریعہ
عَلَى الْكِتَابِ الدَّالِّ عَلَى الْجَلْدِ فَقَطْ عِنْدَهُ، وَزِيَادَةَ قَيْدِ الْإِيْمَانِ فِي كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ وَالظِّهَارِ
کتاب اللہ (کے اُس حکم) پر زیادتی کرنا جائز ہے جو کہ اُن کے نزدیک (بھی) صرف کوڑے پر دلالت کرتی ہے۔ اور کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں ''ایمان'' کے قید کی زیادتی کرنا
بِالْقِيَاسِ عَلٰى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ الْمُقَيَّدِ بِالْإِيْمَانِ، فَإِنَّهُ يَجُوْزُ الزِّيَادَةُ بِهٖ عَلٰى نَصِّ الْكِتَابِ الدَّالِّ عَلَى الْإِطْلَاقِ،
کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے جو کہ ایمان کی شرط کے ساتھ مقیّد ہے، پس (امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک) قیاس کے ذریعہ کتاب اللہ کی نص پر زیادتی کرنا جائز ہے جو کہ مطلق ہونے پر دلالت کرتی ہے۔
وَمِثْلُ هٰذَا كَثِيْرٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ. وَإِنَّمَا خَصَّصْنَا هٰذَا التَّقْسِيْمَ بِالْكِتَابِ؛ لِأَنَّهُ يَتَعَلَّقُ بِنَظْمِهِ التِّلَاوَةُ
اور اِس جیسی مثالیں ہمارے اور اُن کے نزدیک بہت سی ہیں۔ اور ہم نے اِس (منسوخ کی) تقسیم کو کتاب اللہ کے ساتھ اِس لئے خاص کیا ہے کیونکہ اِس کے نظم (الفاظ) کے ساتھ تلاوت اور نماز کا جائز ہونا متعلّق ہوتا ہے،
وَجَوَازُ الصَّلَاةِ، وَبِمَعْنَاهُ وُجُوْبُ الْعَمَلِ وَالْإِطْلَاقُ، فَجَازَ أَنْ يُّنْسَخَ أَحَدُهُمَا دُوْنَ الْآخَرِ،
اور اس کے معنی کے ساتھ عمل کا وجوب اور اطلاق (معنی کا مطلق ہونا) متعلّق ہوتا ہے، پس جائز ہے کہ اُن (نظم یا معنی) میں سے ایک کو منسوخ کر دیا جائے، نہ کہ دوسرے کو،
وَأَنْ يُّنْسَخَا جَمِيْعًا، وَأَنْ يُّنْسَخَ إِطْلَاقُهُ دُوْنَ ذَاتِهٖ، بِخِلَافِ السُّنَّةِ، فَإِنَّهُ لَا يَتَعَلَّقُ بِنَظْمِهَا أَحْكَامٌ،
اور یہ کہ دونوں ہی کو منسوخ کر دیا جائے، اور یہ کہ اُس کے اِطلاق کو منسوخ کر دیا جائے نہ کہ اُس کی ذات کو، بخلاف سنت کے، اِس لئے کہ اُس کے نظم (الفاظ) کے ساتھ کوئی احکام متعلّق نہیں ہوتے،
وَلَا يُزَادُ عَلَى الْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ بِخَبَرٍ آخَرَ فِيْ عُرْفِ الشَّرْعِ، فَلَمْ يَجْرِ هٰذَا التَّقْسِيْمُ فِيْهَا.
اور نہ ہی شریعت کے عُرف میں خبرِ مشہور پر کسی دوسری خبر کے ذریعہ زیادتی کی جاسکتی ہے، پس یہ تقسیم سنت میں جاری نہیں ہوتی۔

ستاسٹھواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: منسوخ کی چار اقسام کا اجمالاً ذکر

دوسری بات: منسوخ کی چار اقسام کا بمع امثلہ ذکر

پہلی بات: منسوخ کی چار اقسام کا اجمالاً ذکر

(۱) تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوں۔

(۲) حکم منسوخ ہو اور تلاوت منسوخ نہ ہو۔

(۳) تلاوت منسوخ ہو، حکم منسوخ نہ ہو۔

(۴) حکم کا کوئی وصف منسوخ ہو۔

دوسری بات: منسوخ کی چار اقسام کا بمع امثلہ ذکر

پہلی قسم: تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہو جائیں۔ یعنی جسے قرآن کریم سے منسوخ کیا گیا ہو حضور اکرم ﷺ کی حیات مبارکہ میں انہیں بھلا کر۔

مثال ۱: جیسے مروی ہے کہ سورۂ احزاب، سورۂ بقرہ کے برابر تین سو آیات پر مشتمل تھی، اب قرآن کریم میں صرف سترّ آیات باقی رہ گئیں ہیں، باقی سب بھلا دی گئی۔

مثال ۲: اسی طرح سورۂ طلاق بھی سورۂ بقرہ کے برابر تھی اور اب قرآن کریم میں صرف بارہ آیات باقی رہ گئی ہیں، باقی سب بھلا دی گئیں اور منسوخ ہو گئیں۔

دوسری قسم: حکم منسوخ ہوا ہو، تلاوت منسوخ نہ ہو۔

مثال: جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾. ”تمہارے لیے تمہارا دین اور میرے لیے میرا دین“۔ اور اسی طرح تقریباً سترّ آیات جن میں کفار سے عدم تعرّض کا حکم ہے، یعنی قتال سے منع کیا گیا تھا، پھر یہ ساری آیات آیاتِ قتال: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ﴾ اور ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ وغیرہ آیات سے منسوخ ہو گئیں، یعنی حکم منسوخ ہوا ہے اور تلاوت باقی ہے۔

بعض مفسرین حضرات کا قول ہے کہ ایک سو بیس آیات ایسی ہیں جو آیاتِ قتال سے منسوخ ہوئی ہیں۔

صاحب الاتقان فی علوم القرآن علامہ سیوطی رحمہ اللہ کی تحقیق کے مطابق عدمِ قتال کی آیات کے علاوہ بیس ایسی آیات ہیں جن کی تلاوت منسوخ ہوئی ہے۔ لیکن شارح یعنی ملا جیون رحمہ اللہ کی تحقیق کے مطابق بیس سے زائد چالیس یا اس سے بھی زائد آیات ہیں جن کی تلاوت منسوخ ہوئی ہے۔

قوله: «وعلم هذا كله فرض ... إلخ»:

شارح رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ ناسخ اور منسوخ کا علم لازمی اور ضروری ہے، تاکہ ناسخ اور منسوخ میں فرق ہو سکے اور ناسخ پر عمل کیا جائے اور منسوخ پر عمل ترک کیا جائے۔

شارح رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ "تفسیر احمدی" میں مَیں نے اس کی خوب وضاحت کی ہے کہ احناف کی کتب میں اس سے مزید وضاحت کا تصور نہیں کیا جاسکتا، اگرچہ کتب شافعیہ میں اس سے بھی زیادہ تفصیل ہے۔

تیسری قسم: تلاوت منسوخ ہو اور حکم منسوخ نہ ہو۔

پہلی مثال: ارشادِ باری ہے: **«الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالًا من الله والله عزيز حكيم»**.
اس کی تلاوت منسوخ ہوئی ہے اور حکم باقی ہے۔

دوسری مثال: حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت جو کفارۂ یمین سے متعلق ہے، اور وہ ہے: **«فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات»**. اس میں **متتابعات** کی قید زائد ہے، اس کا حکم باقی ہے، لیکن **متتابعات** کی تلاوت منسوخ ہے۔

تیسری مثال: حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت جو حدّ سرقہ سے متعلق ہے، اور وہ ہے: **«فاقطعوا أيمانهما»**.
یہاں **أيديهما** کی جگہ **أيمانهما** تھا، پھر اس کی تلاوت منسوخ ہوگئی اور **أيمانهما** کا حکم باقی ہے۔

چوتھی قسم: حکم منسوخ نہ ہو، حکم کا کوئی وصف منسوخ کر دیا جائے۔

یعنی حکم تو باقی ہو لیکن وصف منسوخ کر دیا جائے، جیسے کہ حکم عام ہے تو اس کے عموم کو منسوخ کیا جائے، یا حکم مطلق ہے تو اس کے اطلاق کو منسوخ کر دیا جائے۔

قوله: «وذلك مثل الزيادة على النص ... إلخ»:

مصنف رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ حکم سے وصف کو منسوخ کرنا ایسا ہے جیسے نص پر زیادتی کی جائے۔

مثال: جیسے مسح علی الخفین والی روایت کے ذریعہ غَسل رِجلین پر زیادتی کرنا جو کہ کتاب اللہ سے ثابت ہے۔ پس کتاب اللہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ پاؤں کا وظیفہ غَسل ہو، چاہے متوضی موزے پہنے ہوئے ہو یا موزے پہنے ہوئے نہ ہو۔ حدیث مشہور نے کتاب اللہ کے اس اطلاق کو منسوخ کر دیا ہے۔ اب کتاب اللہ سے ثابت شدہ حکم مقید ہو گیا اس صورت کے

ساتھ کہ متوضی موزے پہنے ہوئے نہ ہو، تو گویا پاؤں کا دھونا پاؤں کا بعض وظیفہ ہوا۔ اب کتاب اللہ کا اطلاق کہ پاؤں کو ہر حال میں دھونا ہے چاہے موزے پہنے ہوئے ہوں یا موزے کے بغیر ہو، اس کو حدیث مشہور نے منسوخ کر کے مقید کر دیا کہ پاؤں دھونے کا حکم صرف اسی صورت میں ہے کہ جب متوضی موزے پہنے ہوئے نہ ہو۔ اب کتاب اللہ کے اطلاق کو منسوخ کرنا بمنزلہ کتاب اللہ پر زیادتی کے ہے۔

قوله: «فإنّها نسخ عندنا، وعند الشافعي رحمه الله تخصيص وبيان ... إلخ»:

مصنف رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ حکم کے اطلاق کو ختم کرنا احناف کے نزدیک نسخ کہلائے گا، جب کہ شوافع کے نزدیک تخصیص اور بیان کہلائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ جب احناف کے نزدیک حکم کے اطلاق کو ختم کرنا نسخ ہے تو جس طرح نسخ میں ناسخ کا خبرِ متواتر یا مشہور ہونا ضروری ہے، اسی طرح یہاں پر بھی خبرِ متواتر اور مشہور شرط ہوگی۔ جب کہ شوافع کے نزدیک حکم کے اطلاق کو ختم کرنا تخصیص اور بیان ہے، لہٰذا خبرِ واحد اور قیاس کے ذریعہ بھی حکم کے اطلاق کو ختم کرنا درست ہوگا۔

ثمرۂ اختلاف:

احناف اور شوافع کے مذکورہ اختلاف کا ثمرہ ذیل کی مثال میں ظاہر ہوگا۔

مثال: حدّ زنا سے متعلق حدیث مبارکہ ہے: «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام»۔ یہ خبر واحد ہے، اس کے ذریعہ شوافع کے نزدیک کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے، پس ان کے نزدیک تغریب عام یعنی جلاوطنی بھی حد میں شامل ہے۔

احناف کے نزدیک خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں ہے، اس لیے تغریب عام حد میں شامل نہ ہوگا، کتاب اللہ مطلق ہے، یعنی ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾۔

قیاس کی مثال: کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں ایمان کی قید لگانا کفارۂ قتل پر قیاس کرتے ہوئے جو کہ مقید ہے ایمان کی قید کے ساتھ۔

وضاحت: امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چوں کہ قیاس کے ذریعہ بھی کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے، اس لیے کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں مطلق تحریر رقبہ کا حکم ہے، ایمان کی قید نہیں ہے، جب کہ کفارۂ قتل خطا میں تحریر رقبۂ مؤمنہ کی قید ہے، لہٰذا کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کو کفارۂ قتل پر قیاس کر کے ان میں بھی تحریر رقبۂ مؤمنہ کی قید لگائی جائے گی۔

احناف کے نزدیک کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین کو کفارۂ قتل خطا پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

قوله: «ومثل هذا كثير بيننا وبينه ... إلخ»:

شارح رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ اس جیسی مثالیں بہت ساری ہیں جن میں امام شافعی رحمہ اللہ نے خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ نص پر زیادتی کی ہے، جب کہ احناف کے نزدیک نص پر زیادتی نسخ ہے اور نسخ خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ جائز نہیں ہے۔

قوله: «وإنما خصصنا هذا التقسيم ... إلخ»:

یہ عبارت ایک اشکال کا جواب ہے۔

اشکال: یہ ہوتا ہے کہ ما قبل میں جو تقسیمات ذکر کی گئی ہیں مثلاً بیان کی اقسام، اور ناسخ کی اقسام وغیرہ یہ سب کتاب اللہ اور سنت میں مشترک تھیں، اب منسوخ کے احکام کو صرف کتاب اللہ کے ساتھ مختص کیا، اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: یہ ہے کہ کتاب اللہ کے نظم اور معنیٰ دونوں مستقل ہیں، اور دونوں کے ساتھ علیحدہ علیحدہ احکام متعلق ہیں۔

مثلاً نظم کے ساتھ ذیل کے احکام متعلق ہیں: (۱) تلاوت، (۲) جوازِ صلوٰۃ، (۳) جنبی اور حائضہ اس کو نہیں چھوسکتے وغیرہ۔

اور معنیٰ کے ساتھ ذیل کے احکام متعلق ہیں: (۱) وجوب، (۲) حرمت، (۳) کراہت وغیرہ۔

پس جب احکام کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے ہر ایک مستقل ہے تو پھر ان میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر پایا جانا بھی ممکن ہوگا؛ لہٰذا یہ ممکن ہے کہ صرف تلاوت منسوخ ہو، یا صرف حکم منسوخ ہو، یا دونوں منسوخ ہوں، یا اس کا عموم واطلاق منسوخ ہو اور اصل حکم باقی رہے۔

بخلاف سنت کے کہ اس کے نظم اور الفاظ کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے، صرف معانی کے ساتھ احکام متعلق ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ منسوخ کے اقسام کی بحث سنت میں جاری نہ ہوگی۔

تمرینات

(۱) تعارض کا لغوی و اصطلاحی معنی ذکر کریں، کیا کتاب اللہ میں تعارض ہو سکتا ہے؟ اس کی کیا وجہ ہے وہ بھی ذکر کریں اور نیز یہ بتائیں کہ کتاب اللہ اور سنت میں جو تعارض ہے وہ تعارض حقیقی ہے یا تعارض صوری؟

(۲) فركن المُعارضة تقابل الحجتين إلخ. تعارض کے رکن کی وضاحت کریں۔

(۳) وعند العجز يجب تقرير الأصول إلخ تقریر اصول کا کیا مطلب ہے اور اس کی ضرورت کب پیش آتی ہے مثال سے واضح کریں۔

(۴) وأما إذا وقع التعارض بين القياسين إلخ دو قیاسوں میں تعارض پیدا ہونے کی صورت میں کیا راستہ اختیار کیا جائے گا اس کی وضاحت کریں۔

(۵) والمخلص عن المعارضة إما أن يكون من قبل الحجة إلخ. معارضہ سے نکلنے کی پانچ صورتیں ہیں جسے مصنف رحمہ اللہ مخلص عن المعارضہ سے ذکر کر رہے ہیں ان کو وضاحت کے ساتھ ذکر کریں۔

(۶) والمثبت أولى من النافي إلخ خبر نافی اور خبر مثبت میں تعارض کی صورت میں ترجیح کسے حاصل ہو گی اس میں علامہ ابن ابان اور علامہ کرخی کا اختلاف ذکر کریں۔

(۷) والأصل فيه أن النفى إن كان من جنس إلخ اس عبارت سے مصنف رحمہ اللہ ایک اصول ذکر فرما رہے ہیں جس سے یہ بات واضح ہو گی کہ کب خبر مثبت کو ترجیح حاصل ہو گی اور کب خبر نافی کو، اور کب خبر نافی خبرِ مثبت کے معارض ہو گی، اس کی تین صورتوں کو واضح کریں۔

(۸) وفي حديث ميمونة مثال لكون النفى من جنس ما يعرف بدليله إلخ خبر نافی دلیل سے ثابت ہو تو وہ خبر مثبت کے معارض ہوتی ہے مصنف یہاں اس کی مثال ذکر فرما رہے ہیں وضاحت کریں۔

(۹) وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله إلخ راوی اگر دلیل معرفت پر اعتماد کرے تو خبر نافی خبرِ مثبت کے معارض ہوتی ہے مصنف یہاں اس کی مثال ذکر فرما رہے ہیں وضاحت کریں۔

(۱۰) والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة والأنوثة إلخ اس عبارت کی وضاحت کریں۔

(۱۱) إذا كان في أحد الخبرين زيادة إلخ دو خبروں میں سے ایک میں الفاظ زیادہ ہوں اور دونوں خبروں کا راوی ایک ہو تو کیا حکم ہے اور اگر راوی دو ہوں تو کیا حکم ہے، ذکر کریں۔

(۱۲) واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيًا وعند الشافعي يجوز إلخ عام کی

تخصیص موصولاً اور مفصولاً صحیح ہونے نہ ہونے میں شوافع اور احناف کا اختلاف وضاحت سے ذکر کریں۔

(۱۳) **ولما تقرر عندنا أن تخصيص العام لا يصح متراخيًا ورد علينا ثلاثة أسئلة الأول أن الله تعالى أمر أولًا بني إسرائيل ببقرة عامة إلخ** یہاں سے احناف کے مذکورہ مسلک پر پہلا اعتراض وارد ہو رہا ہے، اعتراض اور جواب دونوں ذکر کریں۔

(۱۴) **الثاني أن قوله خطابًا لنوح: فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك إلخ** یہاں سے احناف کے مذکورہ مسلک پر دوسرا اعتراض وارد ہو رہا ہے، اعتراض اور جواب دونوں ذکر کریں۔

(۱۵) **الثالث أن قوله تعالى: إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم إلخ** یہاں سے احناف کے مذکورہ مسلک پر تیسرا اعتراض وارد ہو رہا ہے، اعتراض اور جواب دونوں ذکر کریں۔

(۱۶) **والاستثناء يمنع التكلم بقدر الاستثناء** احناف کے ہاں استثناء مانع تکلم ہے مستثنیٰ کے بقدر، اور شوافع کے استثناء مانع حکم ہے بطریق معارضہ، اس کی وضاحت کریں۔

(۱۷) بیان تبدیل کی تعریف کریں، بیان تبدیل نسخ بھی کہلاتا ہے، نسخ بندوں کے اعتبار سے ہے نہ کہ اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے، اس کی وضاحت کریں۔

(۱۸) بیان نسخ و بیان تبدیل اہل سنت کے نزدیک جائز ہے اور یہودیوں کے نزدیک جائز نہیں، اس کی وضاحت کریں۔

(۱۹) **وشرطه التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل إلخ** نسخ کی شرط دل سے اعتقاد کی قدرت حاصل ہونا ہے بالفعل اس کام پر قدرت ضروری نہیں ہے، اس کی وضاحت کریں۔

(۲۰) قیاس اور اجماع کے ذریعہ نسخ جائز ہے یا نہیں اس کی وضاحت کریں۔

(۲۱) **إنما يجوز نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة متفقًا ومختلفًا إلخ** اس عبارت میں نسخ کی چار صورتیں ذکر کی گئی ہیں ان کی مثالوں کے ساتھ وضاحت کریں۔

(۲۲) **والمنسوخ أنواع التلاوة والحكم جميعًا إلخ** منسوخ کی قسمیں ذکر کریں اور مثالیں بھی تحریر کریں۔

الدرس الثامن والستون

أفعال النبي ﷺ

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رحمه الله عَنْ تَقْسِيمِ الْبَيَانِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ السُّنَّةِ الْفِعْلِيَّةِ اقْتِدَاءً بِفَخْرِ الْإِسْلَامِ،
اور جب مصنّف رحمۃ اللہ علیہ بیان کی تقسیم سے فارغ ہو گئے تو اب سنتِ فعلیہ کے بیان کو شروع کر رہے ہیں علامہ فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کی اقتداء میں۔
وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَذْكُرَهَا بَعْدَ السُّنَّةِ الْقَوْلِيَّةِ مُتَّصِلًا، كَمَا فَعَلَهُ صَاحِبُ التَّوْضِيحِ، فَقَالَ:
اور مناسب تو یہ تھا کہ اِس (سنتِ فعلیہ) کو سنتِ قولیہ کے متصلاً بعد ذکر کرتے جیسا کہ صاحبِ توضیح رحمہ اللہ نے کیا ہے، چنانچہ اِرشاد فرمایا:
أَفْعَالُ النَّبِيِّ ﷺ سِوَى الزَّلَّةِ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ: مُبَاحٌ، وَمُسْتَحَبٌّ، وَوَاجِبٌ، وَفَرْضٌ، وَإِنَّمَا اسْتُثْنِيَ الزَّلَّةُ؛
نبی کریم ﷺ کے افعال سوائے لغزش کے چار قسموں پر ہیں: مباح، مستحب، واجب اور فرض۔ اور "زلّۃ" (لغزش) کو مستثنیٰ اِس لئے کیا ہے
لِأَنَّ الْبَابَ لِبَيَانِ اقْتِدَاءِ الْأُمَّةِ بِهِ، وَالزَّلَّةُ لَيْسَتْ مِمَّا يُقْتَدٰى بِهِ، وَهِيَ اسْمٌ لِفِعْلٍ حَرَامٍ وَقَعَ
کیونکہ یہ باب اُمّت کا نبی کریم ﷺ کی اقتداء کو بیان کرنے کے لئے ہے جبکہ لغزش اُن (افعال) میں سے نہیں ہے جس کی اقتداء کی جاسکے۔ اور "زلّۃ" نام ہے اُس فعلِ ممنوع کا جس میں کسی
فِيهِ بِسَبَبِ الْقَصْدِ لِفِعْلٍ مُبَاحٍ، فَلَمْ يَكُنْ قَصْدُهُ لِلْحَرَامِ ابْتِدَاءً، وَلَا يَسْتَقِرُّ عَلَيْهِ بَعْدَ الْوُقُوعِ،
مُباح فعل کے قصد کے سبب سے کوئی واقع ہو، پس اُس کا مقصد شروع سے حرام کام نہ ہو اور نہ ہی وہ اُس میں پڑنے کے بعد ٹھہرا رہے،
كَمَثَلِ مَنْ أَحْنٰى فِي الطَّرِيقِ فَخَرَّ مِنْهُ، ثُمَّ قَامَ عَاجِلًا فَمَا كَانَ مِنْ قَصْدِهِ الْخُرُورُ وَمَا اسْتَقَرَّ عَلَيْهِ
جیسے کوئی راستہ میں جھکے اور اُس کی وجہ سے گر جائے پھر جلدی سے کھڑا ہو جائے، پس اُس کا مقصد گرنا نہیں تھا اور نہ ہی وہ اُس گرنے پر ٹھہرا رہا،
كَمَا كَانَ مِنْ قَصْدِ مُوسٰى عليه السلام بِالضَّرْبِ تَأْدِيبُ الْقِبْطِيِّ، فَقَضٰى عَلَيْهِ بِالْقَتْلِ، فَلَمْ يَكُنِ الْقَتْلُ
جیسا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا مقصد (قبطی کو) مارنے سے قبطی کی تادیب تھی پس اُن سے قتل ہو گیا، تو قتل
مَقْصُودَهُ، وَلَمْ يَبْقَ عَلَيْهِ بَلْ نَدِمَ، وَقَالَ: ﴿هٰذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾، وَلٰكِنْ هٰذَا التَّقْسِيمُ
حضرت موسیٰ علیہ السلام کا مقصود نہ تھا اور نہ ہی وہ اُس پر باقی رہے، بلکہ نادم ہو گئے اور اِرشاد فرمایا: "یہ تو شیطان کا کام ہے"۔ لیکن یہ تقسیم

بِالنِّسْبَةِ إِلَيْنَا، وَإِلَّا فَفِي حَقِّهِ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ وَّاجِبًا اِصْطِلَاحِيًّا؛ لِأَنَّهُ مَا ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ فِيْهِ شُبْهَةٌ،
ہماری طرف نسبت کرنے کے اعتبار سے ہے، ورنہ حضور ﷺ کے حق میں کوئی چیز واجبِ اصطلاحی نہیں تھی، اِس لئے کہ (آپ ﷺ کے حق میں کوئی بھی حکم) کسی ایسی دلیل سے ثابت نہیں ہوا جس میں شبہ ہو،
وَكَانَتِ الدَّلَائِلُ كُلُّهَا قَطْعِيَّةٌ فِيْ حَقِّهِ. ثُمَّ اِنَّهُمْ اِخْتَلَفُوْا فِي اقْتِدَاءِ أَفْعَالٍ لَمْ تَصْدُرْ عَنْهُ سَهْوًا
اور آپ ﷺ کے حق میں سارے دلائل قطعی ہیں۔ پھر علماء کا اُن افعال کی اقتداء کے بارے اختلاف ہوا ہے جو نبی کریم ﷺ سے سہواً صادر نہ ہوئے ہوں
وَلَمْ تَكُنْ لَّه طَبْعًا وَلَمْ تَكُنْ مَخْصُوْصَةً بِهِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: يَجِبُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ حَتّٰى يَظْهَرَ
اورآپ کے طبعی افعال نہ ہوں اور آپ ﷺ کے ساتھ مخصوص نہ ہوں، پس بعض نے یہ کہاہے کہ ان میں توقّف کرنا واجب ہے یہاں تک کہ یہ ظاہر ہو جائے
أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ عَلٰى أَيِّ وَجْهٍ فَعَلَهُ مِنَ الْاِبَاحَةِ وَالنُّدْبِ وَالْوُجُوْبِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: يَجِبُ اتِّبَاعُهُ
کہ نبی کریم ﷺ نے اُس فعل کو اِباحت، ندب اور وجوب میں سے کِس جہت سے کیا ہے، اور بعض نے یہ کہا ہے کہ اُن افعال کی اتباع کرنا واجب ہے
مَا لَمْ يَقُمْ دَلِيْلُ الْمَنْعِ، وَقَالَ الْكَرْخِيُّ رحمه الله: يُعْتَقَدُ فِيْهِ الْاِبَاحَةُ لِتَيَقُّنِهَا، اِلَّا اِذَا دَلَّ الدَّلِيْلُ
جب تک کہ رکاوٹ کی کوئی دلیل قائم نہ ہو، اور امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ کہا ہے کہ اُن افعال میں اِباحت کا اعتقاد رکھا جائے گا اِباحت کے متیقّن ہونے کی وجہ سے، مگر یہ کہ کوئی دلیل
عَلَى الْوُجُوْبِ وَالنُّدْبِ، وَالْمُصَنِّفُ رحمه الله تَرَكَ هٰذَا كُلَّهُ وَبَيَّنَ مَا هُوَ الْمُخْتَارُ عِنْدَهُ فَقَالَ:
وجوب یا ندب پر دلالت کرے۔ اور مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے اِن سب (اختلافات) کو چھوڑ دیا اور وہ بیان کیا جو اُن کے نزدیک مختار (پسندیدہ) ہے، چنانچہ فرمایا:
وَالصَّحِيْحُ عِنْدَنَا أَنَّ مَا عَلِمْنَا مِنْ أَفْعَالِهِ ﷺ وَاقِعًا عَلٰى جِهَةٍ مِّنَ الْوُجُوْبِ أَوِ النُّدْبِ أَوِ الْاِبَاحَةِ
اور ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ ہم نبی کریم ﷺ کے جو افعال جان چکے ہیں کہ وہ وجوب کی یا ندب کی یا اباحت کی جہت پر واقع ہیں
نَقْتَدِيْ بِهِ فِي اِيْقَاعِهِ عَلٰى تِلْكَ الْجِهَةِ حَتّٰى يَقُوْمَ دَلِيْلُ الْخُصُوصِ، فَمَا كَانَ وَاجِبًا عَلَيْهِ يَكُوْنُ
تو ہم اُن افعال کو اُسی جہت پر واقع کرتے ہوئے اُن کی اقتداء کریں گے یہاں تک کہ کوئی دلیلِ خصوص (نبی کریم ﷺ کے ساتھ

خاص ہونے پر) قائم ہو جائے، پس جو اُن پر واجب ہو گا وہ ہم پر بھی واجب ہو گا،
وَاجِبًا عَلَيْنَا، وَمَا كَانَ مَنْدُوْبًا عَلَيْهِ يَكُوْنُ مَنْدُوْبًا، وَمَا كَانَ مُبَاحًا لَهُ يَكُوْنُ مُبَاحًا لَنَا،
اور جو اُن کے لیے مندوب ہو گا وہ ہمارے لیے بھی مندوب ہو گا، اور جو اُن کے لئے مُباح ہو گا وہ ہمارے لئے بھی مُباح ہو گا،
وَمَا لَمْ نَعْلَمْ عَلٰى أَيَّةِ جِهَةٍ فَعَلَهُ قُلْنَا: فَعَلَهُ عَلٰى أَدْنٰى مَنَازِلِ أَفْعَالِهِ وَهُوَ الْإِبَاحَةُ؛
اور جن افعال کے بارے میں یہ معلوم نہ ہو سکے کہ نبی کریم ﷺ نے کِس جہت سے وہ کام کیا ہے اُن میں ہم یہ کہتے ہیں: آپ ﷺ نے اپنے افعال کے درجات میں سے ادنیٰ درجہ پر اُس کام کو کیا ہے اور وہ اِباحت ہے،
لِأَنَّهُ لَمْ يَفْعَلْ حَرَامًا أَوْ مَكْرُوْهًا اَلْبَتَّةَ، فَلَا بُدَّ أَنْ يَّكُوْنَ مُبَاحًا.
اِس لئے کہ آپ ﷺ نے یقیناً کسی حرام یا مکروہ کام کا اِرتکاب نہیں کیا، پس ضروری ہے کہ وہ مُباح ہو۔

اڑسٹھواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی، لیکن درس سے پہلے بطور تمہید ایک بات ذکر کی جائے گی۔

تمہیدی بات: شارح ملاجیون رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ بیان کے اقسام سے فارغ ہونے کے بعد سنت فعلیہ کو ذکر فرمارہے ہیں، مناسب یہ تھا کہ سنت قولیہ کے متصلاً بعد سنت فعلیہ کو ذکر کرتے۔ علامہ فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کی اقتدا کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ نے ایسا نہیں کیا، مناسب تو یہی تھا کہ سنت قولیہ کے متصلاً بعد ذکر کرتے جیسے صاحب توضیح نے ذکر کیا ہے۔

آج کے درس کی تین باتیں:

پہلی بات: حضور اکرم ﷺ کے وہ افعال جو لغزش سے صادر نہ ہوئے ہوں ان کی اقسام کا ذکر

دوسری بات: وہ فعل جو لغزش پر مبنی ہو اس کی وضاحت

تیسری بات: وہ افعال جو حضور اکرم ﷺ سے سہواً یا طبعاً صادر نہ ہوئے ہوں اور وہ آپ ﷺ کے ساتھ مخصوص بھی نہ ہوں ان افعال کے حکم میں ائمہ کا اختلاف

پہلی بات: حضور اکرم ﷺ کے وہ افعال جو لغزش سے صادر نہ ہوئے ہوں ان کی اقسام کا ذکر

حضور اکرم ﷺ کے وہ افعال جو لغزش سے صادر نہ ہوئے ہوں ان کی چار قسمیں ہیں:

(۱) مباح۔ (۲) مستحب۔ (۳) واجب۔ (۴) فرض۔

دوسری بات: وہ فعل جو لغزش پر مبنی ہو اس کی وضاحت

زلّۃ: لغزش کو کہتے ہیں۔

لغزش والے افعال کو اس لیے مستثنیٰ کیا کیوں کہ اس باب میں وہ افعال ذکر ہوں گے جن کی پیروی کرنا امت پر لازم ہے، اور لغزش والے فعل کی پیروی کرنا امت پر لازم نہیں ہے۔

لغزش سے مراد یہ ہے کہ کسی مباح کام کا قصد اور ارادہ کیا جائے اور غیر اختیاری طور پر فعل حرام میں واقع ہو جائے۔ ابتداءً فعل حرام کا قصد نہ ہو اور نہ اس پر قائم رہے۔ جیسے کوئی شخص راستہ میں چلے اور سر جھکا لے اور پھر اس کی وجہ سے گر پڑے، پھر جلدی سے کھڑا ہو جائے۔ اس کا ارادہ گرنے کا نہ تھا اور نہ ہی وہ اس پر باقی رہا۔ جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ارادہ گھونسا مارنے سے قبطی کی تادیب تھی، لیکن وہ گھونسا قبطی کی موت کا سبب بن گیا۔ قبطی کو قتل کرنا حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ارادہ نہ تھا اور نہ اس پر قائم رہے، بلکہ ندامت کا اظہار فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ یہ شیطان کا عمل ہے۔

قولہ: «ولكن هذا التقسم بالنسبة ... إلخ»:

شارح رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ وہ افعال جن کی متابعت ہم پر لازم ہے ان کی تقسیم ہمارے یعنی امت کے اعتبار سے ہے، وگرنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتبار سے کوئی چیز واجبِ اصطلاحی نہ تھی، اس لیے کہ واجب کی تعریف ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو، جب کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتبار سے تمام دلائل قطعی تھے۔

تیسری بات: وہ افعال جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سہواً یا طبعاً صادر نہ ہوئے ہوں اور وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص بھی نہ ہوں ان افعال کے حکم میں ائمہ کا اختلاف

چناں چہ وہ افعال جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھول کر یا طبعاً صادر نہ ہوئے ہوں اور نہ ہی وہ افعال آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہوں تو ایسے افعال کا حکم کیا ہوگا؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل ذیل میں ہے:

(۱) بعض ائمہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے افعال میں توقّف کیا جائے گا یہاں تک کہ یہ واضح نہ ہو جائے کہ وہ فعل اباحت، ندب اور وجوب میں سے کس جہت سے صادر ہوا ہے۔

(۲) بعض ائمہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے افعال پر عمل کرنا واجب ہے جب تک ممانعت کی دلیل قائم نہ ہو۔

(۳) علامہ کرخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایسے افعال میں اباحت کا اعتقاد رکھا جائے گا، کیوں کہ اس کا مباح ہونا یقینی ہے، جب تک وجوب یا ندب پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے۔

(۴) «والمصنف ترك هذا كله»: اس عبارت سے شارح رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے مذکورہ تمام ائمہ کے اقوال کو چھوڑ دیا اور جو بات ان کے نزدیک پسندیدہ تھی اس کو بیان کر دیا، اور وہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے جن افعال کے بارے میں ہمیں یقین ہو جائے کہ وہ کس جہت پر واقع ہیں تو ہم اسی جہت پر ان افعال میں اقتدا کریں گے۔ یعنی اگر کوئی فعل آپ ﷺ کے لیے مباح تھا تو ہمارے لیے بھی مباح ہو گا، اور اگر آپ ﷺ کے لیے مستحب تھا تو ہمارے لیے بھی مستحب ہو گا، اور اگر آپ ﷺ کے لیے واجب تھا تو ہم پر بھی واجب ہو گا۔ اور اگر ہمیں یہ معلوم نہ ہو سکا کہ آپ ﷺ نے وہ فعل کس جہت سے کیا ہے، یعنی اباحت کے طور پر کیا ہے یا ندب کے طور پر کیا ہے یا وجوب کے طور پر کیا ہے، تو ہم آپ ﷺ کے افعال کو تمام مراتب میں سے ادنیٰ مرتبہ پر ادا کریں گے، اور ادنیٰ مرتبہ اباحت ہے، تو وہ فعل ہمارے لیے مباح ہو گا۔ اس لیے کہ آپ ﷺ نے کبھی کوئی حرام اور مکروہ کام نہیں کیا ہے، تو لا محالہ وہ مباح ہو گا۔

الدرس التاسع والسادسون

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ تَقْسِيْمِ السُّنَّةِ فِي حَقِّنَا شَرَعَ فِي تَقْسِيْمِهَا فِي حَقِّهِ، وَفِي بَيَانِ طَرِيْقَتِهِ فِي إِظْهارِ

اور جب مصنّف رحمۃ اللہ علیہ ہمارے حق کے اعتبار سے سنت کی تقسیم سے فارِغ ہو گئے تو اب نبی کریم ﷺ کے حق میں سنت کی تقسیم کو شروع کر رہے ہیں اور وحی کے ذریعہ احکامِ شرع کے اِظہار میں

أَحْكَامِ الشَّرْعِ بِالْوَحْيِ، فَقَالَ: وَالْوَحْىُ نَوْعَانِ: ظَاهِرٌ وَبَاطِنٌ، فَالظَّاهِرُ ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ، اَلْأَوَّلُ:

اُن کے طریقہ کو بیان کر رہے ہیں، چنانچہ فرمایا: اور وحی دو قسم پر ہے: ظاہر، باطن۔ پس ظاہر تین قسم کی ہے: پہلی قسم وہ ہے

مَا ثَبَتَ بِلِسَانِ الْمَلَكِ وَهُوَ جِبْرَئِيْلُ عليه السلام، فَوَقَعَ فِي سَمْعِهِ بَعْدَ عِلْمِهِ بِالْمُبَلِّغِ، أَىْ سَمِعَ النَّبِيُّ ﷺ

جو فرشتے کی زبان کے ذریعہ ثابت ہو اور وہ حضرت جبریل علیہ السلام ہیں، پس آپ ﷺ کے سماع میں وہ بات آئی ہو، مُبلّغ یعنی فرشتے کو پہچاننے کے بعد، یعنی نبی کریم ﷺ نے اُس وحی کو سنا ہو،

بَعْدَ عِلْمِ النَّبِيِّ ﷺ بِأَنَّهُ جِبْرَئِيْلُ عليه السلام بِآيَةٍ قَاطِعَةٍ تُنَافِي الشَّكَ وَالْاِشْتِبَاهَ فِى أَنَّهُ جِبْرَئِيْلُ عليه السلام أَوْ لَا،

بعد اِس کے کہ آپ ﷺ نے یہ جان لیا ہو کہ وہ حضرت جبریل علیہ السلام ہیں (اور یہ علم آپ ﷺ کو حاصل ہوا ہو) قطعی نشانی کے ذریعہ جو اِس بات میں شک اور شبہ کے منافی ہے کہ آیا وہ حضرت جبریل علیہ السلام ہیں یا نہیں۔

وَهُوَ الَّذِىْ أُنْزِلَ عَلَيْهِ بِلِسَانِ الرُّوْحِ الْأَمِيْنِ، يَعْنِي الْقُرْآنَ الَّذِىْ قَالَ اللهُ تَعَالٰى فِىْ حَقِّهِ:

اور وہ وحی وہ ہے جو حضور ﷺ پر روحِ امین کی زبان کے ذریعہ نازل ہوئی ہے، یعنی قرآن کریم، جس کے حق میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾، وَالثَّانِي: مَا بَيَّنَهُ بِقَوْلِهِ: أَوْ ثَبَتَ عِنْدَهُ ﷺ بِإِشَارَةِ الْمَلَكِ

"یہ تو روح القدس تمہارے ربّ کی طرف سے ٹھیک لے کر آئے ہیں"۔ اور (وحی کی) دوسری قسم وہ ہے جس کو مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے اِس قول سے بیان فرمایا ہے: یا آپ ﷺ کے نزدیک فرشتہ کے اِشارہ کے ذریعہ ثابت ہو بیان کے بغیر

مِنْ غَيْرِ بَيَانٍ بِالْكَلَامِ، كَمَا قَالَ ﷺ: «إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رَوْعِي: أَنَّ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ

کلام کے ذریعہ، جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے اِرشاد فرمایا: "بے شک روح القدس نے میرے دل میں یہ بات پھونک دی ہے کہ کسی نفس کو ہرگز موت نہیں آئے گی

حَتّٰى تَسْتَكْمِلَ رِزْقَهَا». وَالثَّالِثُ: مَا بَيَّنَهُ بِقَوْلِهِ: أَوْ تَبَدَّى بِقَلْبِهِ بِلَا شُبْهَةٍ بِالْهَامٍ مِّنَ اللهِ تَعَالٰى بِأَنْ

یہاں تک کہ وہ اپنے رزق کو مکمل کرلے"۔ اور (وحی کی) تیسری قسم وہ ہے جس کو مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے اِس قول سے بیان فرمایا ہے: یا اللہ تعالیٰ کی جانب سے اِلہام کے ذریعہ بغیر کسی شک وشبہ کے آپ ﷺ اپنے دل سے سمجھ لیں، اِس طور پر کہ

أَرَاهُ بِنُوْرٍ مِّنْ عِنْدِهِ، وَهٰذَا هُوَ الْمُسَمّٰى بِالْإِلْهَامِ، وَيَشْتَرِكُ فِيْهِ الْأَوْلِيَاءُ أَيْضًا، وَإِنْ كَانَ اِلْهَامُهُمْ

اللہ تعالیٰ آپ کو اپنی جانب سے نور دکھائیں، اور یہ وہ ہے جس کو "اِلہام" کہا جاتا ہے اور اس میں اولیاء بھی شریک ہیں، اگرچہ اُن کا اِلہام

يَحْتَمِلُ الْخَطَأَ وَالصَّوَابَ، وَاِلْهَامُهُ لَا يَحْتَمِلُ اِلَّا الصَّوَابَ، وَلَمْ يَذْكُرْ مَا كَانَ بِالْهَاتِفِ؛ لِأَنَّهُ لَمْ

غلطی اور درستگی (دونوں) کا احتمال رکھتا ہے اور آپ ﷺ کا اِلہام صرف درستگی کا ہی احتمال رکھتا ہے۔ اور مصنّف نے اُس کو ذکر نہیں کیا جو ہاتِف (نداءِ غیبی دینے والے) کی طرف سے ہوتا ہے، اِس لئے کہ وہ آپ ﷺ کی شان نہیں ہے،

يَكُنْ مِنْ شَأْنِهِ ﷺ، أَوْ لَمْ تَثْبُتْ بِهِ أَحْكَامُ الشَّرْعِ، وَكَذَا لَمْ يَذْكُرْ مَا كَانَ فِي الْمَنَامِ؛ لِأَنَّهُ كَانَ

یا اُس کے ذریعہ شریعت کے احکام ثابت نہیں ہوتے۔ اور اِسی طرح اُس کو بھی ذکر نہیں کیا جو خواب میں ہوتا اِس لئے کہ وہ

فِي ابْتِدَاءِ النُّبُوَّةِ لَمْ تَثْبُتْ بِهِ أَحْكَامُ الشَّرْعِ. وَالْبَاطِنُ مَا يَنَالُ بِالْاِجْتِهَادِ بِالتَّأَمُّلِ فِي الْأَحْكَامِ

نبوّت کے شروع میں تھا، اُس کے ذریعہ سے شریعت کے احکام ثابت نہیں ہوتے۔ اور (وحیِ) باطن وہ ہے جو نبی کریم ﷺ کو اجتہاد کے ذریعہ احکامِ منصوصہ میں غور کرنے سے حاصل ہوا ہے،

الْمَنْصُوْصَةِ، بِأَنْ يَّسْتَنْبِطَ عِلَّةً فِي الْحُكْمِ الْمَنْصُوْصِ، وَيَقِيْسَ عَلَيْهِ مَا لَمْ يُعْلَمْ حَالُهُ بِالنَّصِّ،

اِس طور پر کہ آپ ﷺ حکمِ منصوص (جو حکم نص سے ثابت ہو) میں علّت نکالتے اور اُس پر اُس چیز کو قیاس کرتے جس کا حال آپ ﷺ کو نص کے ذریعہ معلوم نہیں ہوتا،
كَمَا كَانَ شَأْنُ سَائِرِ الْمُجْتَهِدِينَ، فَأَبَى بَعْضُهُمْ أَنْ يَكُونَ هَذَا مِنْ حَظِّهِ ﷺ؛ لِأَنَّ اللهَ تَعَالَى
جیسا کہ تمام مجتہدین کا یہی حال ہے۔ پس بعض حضرات نے اِس اجتہاد کے بارے میں اِس بات سے انکار کیا ہے کہ یہ آپ ﷺ کا حصہ ہے، اِس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے
قَالَ: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾، فَكُلُّ مَا تَكَلَّمَهُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ ثَابِتًا بِالْوَحْيِ،
اِرشاد فرمایا: "اور وہ اپنی خواہش سے کچھ نہیں بولتے، یہ تو خالص وحی ہے جو ان کے پاس بھیجی جاتی ہے"۔ پس ہر وہ چیز جس کا آپ ﷺ تکلّم فرمائیں ضروری ہے کہ وہ ثابت ہو وحی سے۔
وَالْاِجْتِهَادُ لَيْسَ كَذَلِكَ، فَلَا يَكُونُ هَذَا شَأْنُهُ. وَالْجَوَابُ: أَنَّ الْمُرَادَ بِهَذَا الْوَحْيِ هُوَ
اور اجتہاد ایسا نہیں ہوتا، پس (اِسی لئے) اجتہاد آپ ﷺ کی شان نہیں ہو گی۔ اور اِس کا جواب یہ ہے کہ اِس وحی سے مراد بس
الْقُرْآنُ دُونَ كُلِّ مَا تَكَلَّمَ بِهِ، وَلَئِنْ سُلِّمَ أَنَّهُ عَامٌّ، فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ اجْتِهَادَهُ لَيْسَ بِوَحْيٍ، بَلْ هُوَ
قرآن ہے، نہ کہ ہر وہ چیز جس کا آپ ﷺ تکلّم فرمائیں، اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ یہ عام ہے تب بھی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آپ ﷺ کا اجتہاد وحی نہیں، بلکہ وہ (بھی)
وَحْيٌ بَاطِنٌ بِاعْتِبَارِ الْمَآلِ وَالْقَرَارِ عَلَيْهِ. وَعِنْدَنَا هُوَ مَأْمُورٌ بِانْتِظَارِ الْوَحْيِ فِيمَا لَمْ يُوحَ إِلَيْهِ،
مستقبل کے اعتبار سے اور آپ ﷺ کے اُس پر ٹھہرے رہنے کے اعتبار سے وحی باطن ہے۔ اور ہمارے نزدیک آپ ﷺ کو اُس چیز میں وحی کا انتظار کرنے کا حکم دیا گیا ہے جس میں آپ ﷺ کی جانب وحی نہ کی گئی ہو،
أَيْ إِذَا أُنْزِلَتِ الْحَادِثَةُ بَيْنَ يَدَيْهِ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَنْتَظِرَ الْوَحْيَ أَوَّلًا لِجَوَابِهَا إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ أَوْ إِلَى
یعنی جب کوئی واقعہ آپ ﷺ کے سامنے پیش آئے تو آپ پر واجب ہوتا کہ آپ اوّلاً اُس کے جواب کے لئے تین دن تک یا
أَنْ يَخَافَ فَوْتَ الْغَرَضِ، ثُمَّ الْعَمَلُ بِالرَّأْيِ بَعْدَ انْقِضَاءِ مُدَّةِ الْاِنْتِظَارِ، فَإِنْ كَانَ أَصَابَ فِي الرَّأْيِ
غرض کے فوت ہونے کے خوف تک وحی کا انتظار کرتے، پھر انتظار کی مدّت گذر جانے کے بعد رائے کے ذریعہ عمل کرتے، پس اگر آپ کی رائے (قیاس کرنے) میں درستگی کو پہنچتی
لَمْ يَنْزِلِ الْوَحْيُ عَلَيْهِ فِي تِلْكَ الْحَادِثَةِ، وَإِنْ كَانَ أَخْطَأَ فِي الرَّأْيِ يَنْزِلُ الْوَحْيُ لِلتَّنْبِيهِ عَلَى الْخَطَإِ،

تو آپ پر اُس واقعہ میں وحی نازل نہ ہوتی اور اگر آپ ﷺ سے رائے میں غلطی ہو جاتی تو خطاء پر تنبیہ کے لئے وحی نازل ہوتی
وَمَا تَقَرَّرَ عَلَى الْخَطَإِ قَطُّ، بِخِلَافِ سَائِرِ الْمُجْتَهِدِينَ فَإِنَّهُمْ إِنْ أَخْطَؤُوا يَبْقَى خَطَأُهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ،
اور آپ ﷺ کبھی خطاء پر ٹھہرے نہیں رہتے، بخلاف تمام مجتہدین کے، اِس لئے کہ اگر اُن سے (رائے میں) غلطی ہو جائے تو اُن کی خطاء قیامت تک باقی رہتی ہے۔
وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ: إِلَّا أَنَّهُ مَعْصُومٌ عَنِ الْقَرَارِ عَلَى الْخَطَإِ، بِخِلَافِ مَا يَكُونُ مِنْ غَيْرِهِ مِنَ
اور یہی مصنّف رحمۃ اللہ علیہ کے اِس قول کا معنی ہے: مگر آپ ﷺ غلطی پر ٹھہرے رہنے سے معصوم ہیں، بخلاف آپ کے علاوہ مجتہدینِ امّت
الْبَيَانِ بِالرَّأْيِ مِنْ مُجْتَهِدِي الْأُمَّةِ، فَإِنَّهُمْ يُقَرَّرُونَ عَلَى الْخَطَإِ وَلَا يَعْصِمُونَ عَنِ الْقَرَارِ عَلَيْهِ.
کی جانب سے رائے کے ذریعہ بیان کرنا، اِس لئے کہ وہ خطاء پر برقرار رکھے جاتے ہیں اور وہ خطاء پر ٹھہرے رہنے سے معصوم نہیں ہیں۔

انہتّرواں درس

وحی کا بیان

قوله: «ولمّا فرغ عن تقسيم السنة ... إلخ»:

شارح رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ امت کے لحاظ سے سنت کی تقسیم سے فارغ ہونے کے بعد اب یہاں سے آں حضرت ﷺ کے لحاظ سے سنت کی تقسیم ذکر فرمارہے ہیں۔یعنی اب یہاں سے وحی کے ذریعہ سے احکام شرعیہ کے اظہار کے طریقہ کو بیان فرمارہے ہیں۔

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: وحی کی اقسام اور وحئ ظاہر کی تین اقسام کا ذکر

دوسری بات: وحی کی دوسری قسم وحئ باطن کی وضاحت

تیسری بات: جن احکام میں وحی نہیں آتی تھی ان احکام میں آپ ﷺ اجتہاد فرماتے تھے یا نہیں اس میں ائمہ کا اختلاف

پہلی بات: وحی کی اقسام اور وحئ ظاہر کی تین اقسام کا ذکر:

وحی کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں:

(۱) وحی ظاہر۔ (۲) وحی باطن۔

وحی ظاہر کی اقسام:

وحی ظاہر کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) وہ وحی جو فرشتہ کی زبان سے ثابت ہو۔

(۲) وہ وحی جو فرشتہ کے اشارہ سے ثابت ہو بغیر کلام کے۔

(۳) وہ وحی جو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب پر بطریق الہام ثابت ہو۔

اقسام ثلاثہ کی وضاحت:

پہلی قسم: وہ وحی جو فرشتہ کی زبان سے ثابت ہو، آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو خود سن لیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یقین ہو جائے کہ یہ جبرئیل امین ہیں، ایسی قطعی نشانی کے ساتھ حضرت جبرئیل علیہ السلام کو پہچانیں کہ جو شک وشبہ کے منافی ہو۔ یہ وہی کلام ہے جو روح القدس کے ذریعہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا، یعنی قرآن کریم ہے۔ چناں چہ ارشاد ربانی ہے: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ﴾. "آپ کہہ دیجیے اس کو اُتارا ہے پاک فرشتہ (جبرئیل امین) نے آپ کے رب کی طرف سے ٹھیک ٹھیک"۔

دوسری قسم: وہ وحی جو فرشتہ کے اشارہ سے ثابت ہو بغیر کلام کے، یعنی حضرت جبرئیل علیہ السلام کے اشارہ سے وہ وحی ثابت ہوئی ہو۔ جیسے: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: روح القدس نے میرے سینے میں یہ پھونکا ہے: «إنَّ نفسًا لن تموت حتى تستكمل رزقها»۔ یعنی جبرئیل امین نے میرے دل میں یہ اِلقا کیا ہے کہ کسی شخص پر ہرگز موت نہیں آسکتی جب تک کہ وہ اپنا رزق پورا نہ کرلے۔

تیسری قسم: وہ وحی جو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب میں بطریق الہام ثابت ہو۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے نور کے ذریعہ دکھلایا ہو، اسی کو الہام کا نام دیا جاتا ہے۔

الہام میں اولیائے کرام بھی شامل ہیں۔ جس طرح انبیائے کرام علیہم السلام کو الہام ہوتا ہے اسی طرح اولیائے کرام کو بھی الہام ہوتا ہے۔ ولی کا الہام درستگی اور خطا دونوں کا احتمال رکھتا ہے، جب کہ نبی کا الہام خطا کا احتمال نہیں رکھتا ہے، وہ درستگی کا ہی احتمال رکھتا ہے۔

قوله: «ولم يذكر ما كان بالهاتف ... إلخ»:

شارح رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ ماتن نے ہاتف وحی کو دو وجہ سے ذکر نہیں کیا ہے، ایک یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کے لائق

نہیں ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے احکامِ شرعیہ ثابت نہیں ہوتے ہیں۔

اسی طرح وحی کے باب میں حضور ﷺ کے خوابوں کا بھی ذکر نہیں کیا؛ کیوں کہ خواب کا سلسلہ اوائلِ نبوت میں تھا، اس سے بھی احکام ثابت نہیں ہوتے ہیں۔

دوسری بات: وحی کی دوسری قسم کی وضاحت:

قوله: «والباطن ما ينال بالاجتهاد ... إلخ»:

وحی کی دوسری قسم کی وضاحت: وحی کی دوسری قسم وحی باطن ہے۔ وحی باطن وہ ہے جو احکام منصوصہ میں غور و فکر کر کے اجتہاد کے ذریعہ حاصل کیا جائے۔ یعنی آپ ﷺ حکم منصوص میں علت کا استنباط اور اجتہاد کریں اور اس پر اس حکم کو قیاس کریں جس کا حال نص سے معلوم نہ ہو، جیسے تمام مجتہدین کا طریقۂ کار یہی ہوا کرتا ہے۔

تیسری بات: جن احکام میں وحی نہیں آتی تھی ان میں آپ ﷺ اجتہاد فرماتے تھے یا نہیں؟ اس میں ائمہ کا اختلاف:

اختلاف ائمہ: بعض حضرات مثلاً اشعریہ، معتزلہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ اجتہاد آپ ﷺ کا حصہ نہیں ہے۔

دلیل: یہ دیتے ہیں کہ آپ ﷺ کے متعلق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝﴾. یعنی آپ ﷺ اپنی چاہت سے کچھ نہیں بولتے، جو بولتے ہیں وہ وحی ہوتی ہے۔

اس آیت سے ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ آپ ﷺ جو بھی بولتے ہیں وہ وحی ہوتی ہے، لہٰذا اجتہاد آپ ﷺ کا حصہ نہ ہوگا، اس لیے کہ اجتہاد تو وحی نہیں ہوتی ہے۔

جواب: ان حضرات کو جواب یہ دیا جاتا ہے کہ آیت میں وحی سے مراد قرآن ہے، اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ جو بھی آپ ﷺ تکلم فرماتے ہیں وہ وحی ہوگی۔

الزامی جواب: اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ آیت میں وحی عام ہے، تو ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ آپ ﷺ کا اجتہاد وحی نہیں ہے، بلکہ اجتہاد تو وحی باطن ہے باعتبار مآل، یعنی انجام کے اعتبار سے، اور آپ ﷺ کا اس پر برقرار رہنے کے اعتبار سے۔

قوله: «وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي ... إلخ»:

جمہور علما کے نزدیک جن احکام میں وحی نازل نہیں ہوئی ہے ان میں نبی وحی کے انتظار کے مأمور تھے۔ یعنی جب نبی کے سامنے کوئی حادثہ پیش آ جاتا تو ان پر لازم تھا کہ وہ وحی کا انتظار کرتے تین دن تک یا مقصود کے فوت ہونے کے خوف کے وقت تک، تاکہ اس بات کا جواب دیں۔ پھر جب وہ مدّت گذرنے کے بعد وحی نازل نہ ہو تو پھر وہ رائے پر عمل کرتے ہیں، پھر اگر آپ کی رائے درستگی تک پہنچ جاتی تو اس واقعہ میں آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم پر وحی نازل نہیں کی جاتی۔ اور اگر رائے اور قیاس میں خطا ہو جاتی تو بطور تنبیہ وحی نازل کی جاتی۔ اور آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کبھی بھی خطا پر برقرار نہیں رہے، برخلاف دوسرے تمام مجتہدین کے کہ اگر وہ خطا کریں تو وہ خطا قیامت تک باقی رہتی ہے۔

قوله: «إلا أنه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطأ ... إلخ»:

ماتن اس عبارت سے یہ فرما رہے ہیں کہ آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم اس بات سے معصوم ہیں کہ آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم خطا پر برقرار رہیں، برخلاف دیگر مجتہدین کے کہ وہ اگر رائے میں خطا کریں تو وہ خطا باقی رہتی ہے؛ اس لیے کہ وہ خطا پر برقرار رہنے سے معصوم نہیں ہیں۔

الدرس السبعون

وَنَظَائِرُهُ كَثِيرَةٌ فِي كُتُبِ الْأُصُولِ، مِنْهَا: أَنَّهُ لَمَّا أُسِرَ أُسَارَى بَدْرٍ وَهُمْ سَبْعُونَ نَفَرًا مِّنَ الْكُفَّارِ،
اور اس کی نظیریں اصولِ فقہ کی کتابوں میں بہت سی ہیں، اُن میں سے ایک یہ ہے کہ: جب بدر کے قیدی قید کیے گئے اور وہ ستر لوگ تھے کافروں میں سے
فَشَاوَرَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم أَصْحَابَهُ فِي حَقِّهِمْ، فَتَكَلَّمَ كُلٌّ مِّنْهُمْ بِرَأْيِهِ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: هُمْ قَوْمُكَ وَأَهْلُكَ،
تو نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے اپنے صحابہ کرام رَضِيَ اللهُ عَنْهُم سے اُن کے حق میں مشورہ کیا، پس اُن میں سے ہر ایک نے اپنی رائے سے کلام کیا، حضرت ابو بکر صدیق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ نے فرمایا: یہ آپ کی قوم اور آپ کے خاندان والے ہیں،
خُذْ مِنْهُمْ فِدَاءً يَنْفَعُنَا، وَخَلِّهِمْ أَحْرَارًا لَعَلَّهُمْ يُوَفَّقُونَ بِالْإِسْلَامِ بَعْدَ ذَلِكَ. وَقَالَ عُمَرُ رضي الله عنه: مَكِّنْ
آپ ان سے فدیہ لے لیں جس سے ہمیں (مالی طور پر) نفع ہو گا اور انہیں آزاد چھوڑ دیجیے، شاید کہ انہیں اس کے بعد اِسلام کی توفیق مل جائے۔ اور حضرت عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ نے فرمایا:
نَفْسَكَ مِنْ قَتْلِ عَبَّاسٍ، وَمَكِّنْ عَلِيًّا مِنْ قَتْلِ عَقِيلٍ، وَمَكِّنِّي مِنْ قَتْلِ فُلَانٍ، فَيَقْتُلُ كُلُّ وَاحِدٍ
آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم اپنے آپ کو (اپنے چچا) حضرت عبّاس کے قتل پر قدرت دیجیے، اور حضرت علی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ کو (اُن کے بھائی) عقیل کے قتل پر قدرت دیجیے، اور مجھے فلان کے قتل پر قدرت دیجیے تاکہ ہم میں سے ہر ایک

مِنَّا قَرِيبَهُ، فَقَالَ: إِنَّ اللهَ لَيُلِينُ قُلُوبَ رِجَالٍ كَالْمَاءِ وَيُشَدِّدُ قُلُوبَ رِجَالٍ كَالْحِجَارَةِ،

اپنے قریبی رشتہ دار کو قتل کر دے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: بے شک اللہ تعالیٰ نے کچھ لوگوں کے قلوب کو پانی کی طرح نرم اور کچھ لوگوں کے قلوب کو پتھروں کی طرح سخت کیا ہے،

مَثَلُكَ يَا أَبَا بَكْرٍ كَمَثَلِ إِبْرَاهِيمَ حَيْثُ قَالَ: ﴿فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾،

اے ابو بکر! تمہاری مثال حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرح ہے کیونکہ اُنہوں نے کہا تھا: "جو کوئی میری راہ پر چلے وہ تو میرا ہے اور جو میرا کہنا نہ مانے تو آپ بخشنے والے بڑے مہربان ہیں"۔

وَمَثَلُكَ يَا عُمَرُ كَمَثَلِ نُوحٍ حَيْثُ قَالَ: ﴿رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾،

اور اے عمر! تمہاری مثال حضرت نوح علیہ السلام کی طرح ہے کیونکہ اُنہوں نے کہا تھا: "میرے پروردگار! ان کافروں میں سے کوئی ایک باشندہ بھی زمین پر باقی نہ رکھیے"۔

ثُمَّ اسْتَقَرَّ رَأْيُهُ رَأْيَ أَبِي بَكْرٍ، فَأَمَرَ بِأَخْذِ الْفِدَاءِ وَقَالَ: تَسْتَشْهِدُونَ فِي أُحُدٍ بِعَدَدِهِمْ، فَقَالُوا:

پھر نبی کریم ﷺ کی رائے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی رائے پر ٹھہر گئی، پس آپ ﷺ نے فدیہ لینے کا حکم صادر فرمادیا اور فرمایا: تم لوگ اُحد میں انہی کی تعداد (ستر) کے برابر شہید ہوگے، صحابہ کرام نے فرمایا:

قَبِلْنَا، فَلَمَّا أَخَذُوا الْفِدَاءَ نَزَلَ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ

ہم نے قبول کیا۔ پس جب اُنہوں نے فدیہ لے لیا تو اللہ تعالیٰ کا اِرشاد نازل ہوا: "یہ بات کسی نبی کے شایانِ شان نہیں ہے کہ اُس کے پاس قیدی رہیں جب تک کہ وہ زمین میں (دُشمنوں کا) خون اچھی طرح نہ بہا چکا ہو

فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللهِ

تم دنیا کا ساز و سامان چاہتے ہو اور اللہ تعالیٰ (تمہارے لئے) آخرت (کی بھلائی) چاہتا ہے اور اللہ تعالیٰ صاحبِ اقتدار بھی ہے، صاحبِ حکمت بھی۔ اگر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک لکھا ہوا حکم پہلے نہ آچکا ہوتا

سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ

تو جو راستہ تم نے اختیار کیا اُس کی وجہ سے تم پر کوئی بڑی سزا آجاتی۔ لہٰذا اب تم نے جو مالِ غنیمت میں حاصل کیا ہے اُسے پاکیزہ حلال مال کے طور پر کھاؤ اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو،

غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، فَبَكَى رَسُولُ اللهِ ﷺ وَبَكَى الصَّحَابَةُ كُلُّهُمْ، وَقَالَ: «لَوْ نَزَلَ الْعَذَابُ مَا نَجَا

یقیناً اللہ بہت بخشنے والا بڑا مہربان ہے"۔ پس (اِن آیات کے نازل ہونے پر) نبی کریم ﷺ اور تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم رو پڑے اور

آپ ﷺ نے فرمایا: ''اگر عذاب نازل ہو جاتا تو ہم میں سے
اَحَدٌ مِنَّا اِلَّا عُمَرُ وَسَعْدُ بْنُ مُعاذٍ». فَظَهَرَ اَنَّ الْحَقَّ هُوَ رَأْيُ عُمَرَ، وَاَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اَخْطَأَ حِينَ
سوائے عمر اور سعد بن معاذ کے کوئی نہ بچتا۔ پس (مذکور بالا تمام واقعہ سے) یہ بات ظاہر ہوئی کہ حق حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ہی رائے تھی اور نبی کریم ﷺ سے غلطی ہوئی تھی جبکہ
عَمِلَ بِرَأْيِ اَبِي بَكْرٍ، لَكِنَّهُ لَمْ يُقَرَّرْ عَلَى الْخَطَاءِ، بَلْ تُنُبِّهَ عَلَيْهِ بِاِنْزَالِ الْآيَاتِ، وَاُمْضِيَ الْحُكْمُ
آپ نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی رائے پر عمل کر لیا تھا، لیکن آپ ﷺ کو خطاء پر برقرار نہیں رکھا گیا بلکہ آیات کے نازل کرنے کے ذریعہ اس پر تنبیہ کی گئی اور فدیہ لینے کے حکم کو جاری رکھا گیا
عَلَى الْفَدَاءِ وَاُمِرَ بِاَكْلِهِ، وَلَمْ يَأْمُرْ بِرَدِّ الْفَدَاءِ وَحُرْمَتِهِ، وَهَذَا هُوَ الْفَرْقُ بَيْنَ نُزُولِ النَّصِّ بِخِلَافِ
اور اسے کھانے کا حکم دیا گیا، اور فدیہ کے لوٹانے اور اُس کے حرام ہونے کا حکم نہیں دیا۔ اور یہی وہ فرق ہے رائے کے خلاف
الرَّأْيِ وَبَيْنَ ظُهُورِهِ بِخِلَافِهِ، فَاِنَّ فِي الْاَوَّلِ لَا يَنْقُضُ الرَّأْيُ بِالنَّصِّ وَفِي الثَّانِي يَنْقُضُ بِهِ. وَهَذَا
نص کے نازل ہونے اور رائے کے خلاف نص کے ظاہر ہونے میں، اِس لئے کہ پہلی صورت (رائے کے خلاف نص کے نازل ہونے) میں نص کی وجہ سے رائے نہیں ٹوٹتی، اور دوسری صورت (رائے کے خلاف نص کے ظاہر ہونے میں) رائے ٹوٹ جاتی ہے۔ اور
كَالْاِلْهَامِ، اَىْ الْفَرْقُ بَيْنَ اِجْتِهَادِ النَّبِيِّ ﷺ وَغَيْرِهِ مِنَ الْمُجْتَهِدِينَ كَالْفَرْقِ بَيْنَ اِلْهَامِ النَّبِيِّ ﷺ
یہ اِلہام کی طرح ہے، یعنی نبی کریم ﷺ اور آپ کے علاوہ دوسرے مجتہدین کے اجتہاد میں فرق ایسے ہے جیسے نبی کریم ﷺ کے اِلہام
وَغَيْرِهِ مِنَ الْاَوْلِيَاءِ، فَاِنَّهُ حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ فِي حَقِّهِ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ فِي حَقِّ غَيْرِهِ بِهَذِهِ الصِّفَةِ،
اور آپ کے علاوہ دوسرے اولیاء کے اِلہام میں فرق ہے، اس لئے کہ وہ اِلہام نبی کریم ﷺ کے حق میں تو حُجّتِ قاطعہ (قطعی دلیل) ہے، اگرچہ دوسروں (اولیاء) کے حق میں (وہ اِلہام) اِس صفت کے ساتھ نہیں ہوتا،
فَاِلْهَامُهُ قِسْمٌ مِنَ الْوَحْيِ يَكُونُ حُجَّةً مُتَعَدِّيَةً اِلَى عَامَّةِ الْخَلْقِ، وَاِلْهَامُ الْاَوْلِيَاءِ حُجَّةٌ فِي حَقِّ
پس نبی کریم ﷺ کا اِلہام وحی کی ہی ایک قسم ہے جو تمام مخلوق کی طرف حُجّتِ متعدیہ (متعدی ہونے والی دلیل) ہے اور اولیاء کا اِلہام اگر وہ شریعت کے موافق ہو تو صرف اُن کی ذات کے حق میں حُجّت ہوتا ہے
اَنْفُسِهِمْ اِنْ وَافَقَ الشَّرِيعَةَ، وَلَمْ يَتَعَدَّ اِلَى غَيْرِهِمْ اِلَّا اِذَا اَخَذْنَا بِقَوْلِهِمْ بِطَرِيقِ الْآدَابِ.
اور اُن سے دوسروں کی طرف متعدی (متجاوز) نہیں ہوتا، ہاں! جبکہ ہم اُن کے قول کو آداب کے طور پر لیں۔

سترّواں درس

قوله: «ونظائره كثيرة في كتب الأصول ... إلخ»:

شارح رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ نبی کا اجتہاد درست ہو تو اسے بر قرار رکھا جاتا ہے، اور اگر خطا ہو تو وحی کے ذریعہ اصلاح کی جاتی ہے، اس کی مثالیں کتب اصول میں بے شمار ہیں، جب کہ دیگر مجتہدین امت کو یہ خصوصیت حاصل نہیں ہے۔

آج کے درس میں یہ بات ذکر کی جائے گی کہ نبی علیہ السلام کے اجتہاد اور رائے میں خطا واقع ہو تو اسے بر قرار نہیں رکھا جاتا ہے۔

مثال: غزوۂ بدر کے قیدیوں سے متعلق:

تفصیل یہ ہے کہ جب غزوۂ بدر میں کفار کے سترّ افراد قید ہوئے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان قیدیوں کے بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ لیا تو ہر ایک نے اپنی رائے کا اظہار کیا۔

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی رائے:

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی رائے یہ تھی کہ یہ قیدی آپ ہی کے قوم کے لوگ ہیں اور آپ کے رشتہ دار ہیں، ان سے فدیہ لے لیں، جس سے ہمیں مالی فائدہ ہو گا، اور ان کو آزاد کر دیجیے شاید اس کے بعد ان کو اسلام قبول کرنے کی توفیق مل جائے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے:

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے یہ تھی کہ صحابہ میں سے ہر ایک اپنے قریبی رشتہ داروں کو قتل کرے، تاکہ اسلام کے رشتہ کی اہمیّت واضح ہو کہ اسلام کے لیے قریبی رشتہ دار کو بھی قتل کیا جاسکتا ہے۔ چناں چہ انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا کہ آپ اپنے آپ کو قدرت دیں، یعنی اپنے آپ کو ذہنی طور پر تیار کریں اور اپنے چچا عباس کو قتل کریں۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو قدرت دیں کہ وہ اپنے بھائی عقیل کو قتل کر دے، تاکہ ہر ایک اپنے رشتہ دار کو قتل کرے۔

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان:

چناں چہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ بعض لوگوں کے دلوں کو پانی کی طرح نرم کیا گیا ہے اور بعض لوگوں کے دلوں کو پتھر کی طرح سخت کیا گیا ہے۔ اے ابو بکر! تیری مثال حضرت ابراہیم علیہ السلام کی مانند ہے، جنہوں نے اپنی قوم کے بارے میں اللہ سے نرمی کی درخواست کی کہ ﴿فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُۥ مِنِّيۖ﴾ الآیۃ. یعنی جو میری اتباع کرے گا وہ مجھ سے ہے اور جو نافرمانی کرے تو آپ بخشنے والے مہربان ہیں۔ اور اے عمر! تیری مثال حضرت نوح علیہ السلام کی مانند ہے، جنہوں نے اپنی قوم سے بیزار ہو کر اللہ تعالیٰ

سے ان کی بربادی کے لیے بددعا کی تھی، بددعا یہ تھی: ﴿لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾﴾. یعنی اے میرے رب! کافروں میں سے کسی کو گھر میں زندہ رہنے والا نہ چھوڑ۔ پھر آپ ﷺ کی رائے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی رائے کے موافق ٹھہری۔ پس آپ ﷺ نے فدیہ لے کر قیدیوں کو چھوڑنے کا حکم دے دیا اور فرمایا کہ ان قیدیوں کی تعداد کے برابر تم اُحد میں شہید کر دیے جاؤ گے۔ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے اسے قبول کر لیا۔ پس جب فدیہ لے لیا تو قرآن کریم میں تنبیہ آئی، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ﴾ الآیۃ. یعنی نبی کو نہیں چاہیے کہ اپنے ہاں قیدیوں۔۔۔۔۔

پس جب یہ آیات کریمہ اتریں تو حضور ﷺ اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سب روئے اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر عذاب اترتا تو سوائے عمر اور سعد بن معاذ رضی اللہ عنہما کے کوئی نہ بچ پاتا۔

قوله: «فظهر أن الحق ... إلخ»:

مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ حق حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے کے ساتھ تھا، حضور ﷺ نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی رائے اپنا کر خطا کی، لیکن اس خطا پر قائم نہ رہے، بلکہ فوری طور پر قرآنی آیات کے ذریعہ تنبیہ کی گئی، اور فدیہ کے حکم کو برقرار رکھا گیا اور اس کے کھانے کا حکم دیا گیا۔ پس فدیہ کو واپس کرنے یا اس کی حرمت کا حکم نہیں دیا گیا۔

دوسری بات: رائے کے خلاف نص اترنے، اور رائے کے خلاف نص ظاہر ہونے میں فرق:

قوله: «وهذا هو الفرق ... إلخ»:

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہی وہ فرق ہے رائے کے خلاف نص کے اترنے اور رائے کے خلاف نص کے ظاہر ہونے کے درمیان۔ یہاں دو صورتیں ہیں اور ہر ایک کا حکم الگ ہے۔

پہلی صورت: رائے کے خلاف نص کا اترنا۔ یعنی آپ ﷺ اپنے اجتہاد سے ایک رائے قائم کر لیں پھر اس رائے کے خلاف نص نازل ہو۔

دوسری صورت: رائے کے خلاف نص کا ظاہر ہونا۔ یعنی نص پہلے سے موجود ہو مگر مجتہد کو نص کے بارے میں علم نہ ہو، جس کی وجہ سے وہ اپنے اجتہاد سے ایک رائے قائم کر لے، پھر کسی کے بتانے سے یا اپنی کاوش سے وہ نص ظاہر ہو جائے جو اس پر مخفی تھا۔

پہلی صورت کا حکم: یہ ہے کہ اجتہادی فیصلہ ختم نہیں ہوتا بلکہ وہ نافذ ہو جاتا ہے، جیسا کہ مذکورہ واقعہ میں آپ ﷺ نے اجتہاداً فدیہ کا حکم دیا تھا، پھر اس کے خلاف نص اتری، مگر اجتہادی فیصلہ برقرار رکھا گیا اور فدیہ کے مال کو حلال

قرار دیا گیا۔

دوسری صورت کا حکم: یعنی نص رائے کے خلاف ظاہر ہو جائے تو اس کا حکم یہ ہے کہ وہ اجتہادی رائے باطل ہو جاتی ہے، وہ نافذ نہ ہو گی۔

تیسری بات: نبی ﷺ کا اجتہاد نبی کے الہام کے مانند ہونے کا ذکر:

قوله: «وهذا كالإلهام ... إلخ»:

نبی اور غیر نبی کے اجتہاد کی مثال بعینہ ایسی ہے جیسے نبی کا الہام اور غیر نبی یعنی اولیا کا الہام۔ خلاصہ یہ ہے کہ نبی کا اجتہاد قطعی ہونے میں نبی کے الہام کی مانند ہے۔ نبی کا الہام اس کے اپنے حق میں حجت قطعی ہے، اگرچہ دوسروں کے حق میں اس صفت کے ساتھ حجت قطعی نہیں ہے۔

نبی کا الہام وحی کی ایک قسم ہے جو ایسی حجت ہے جو عام لوگوں کی طرف متعدی ہے۔ جب کہ اولیاء اللہ کا الہام ان کی اپنی ذات کے حق میں تو حجت ہے اس شرط کے ساتھ کہ وہ شریعت کے خلاف نہ ہو، لیکن وہ عام لوگوں کی طرف متعدی نہ ہو گا۔ ان کے الہام کو بطور شریعت لینا درست نہیں ہے، البتہ اگر ہم بطور ادب ان کی بات کو لیں تو یہ الگ بات ہے۔

الدرس الحادي والسبعون

ثُمَّ شَرَعَ فِي بَحْثِ شَرَائِعِ مَنْ قَبْلَنَا مِنْ جِهَةِ أَنَّهَا مُلْحَقَةٌ بِالسُّنَّةِ، وَاخْتُلِفَ فِيهَا، فَقَالَ بَعْضُهُمْ:
پھر مصنّف رحمۃ اللہ علیہ ہم سے پہلوں (انبیاءِ سابقین) کی شریعتوں کے بیان میں شروع ہوئے ہیں اِس جہت سے کہ وہ سنت کے ساتھ لاحق ہیں، اور اس میں اختلاف کیا گیا ہے، پس بعض نے کہا ہے:
تَلْزَمُ عَلَيْنَا مُطْلَقًا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا تَلْزَمُنَا قَطُّ، وَالْمُخْتَارُ هُوَ مَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهِ:
وہ (سابقہ شریعتیں) ہم پر مطلقاً لازم ہیں اور بعض نے کہا ہے: وہ ہم پر بالکل لازم نہیں، اور مختار (پسندیدہ) قول وہ ہے جو مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول سے ذکر کیا ہے:
وَشَرَائِعُ مَنْ قَبْلَنَا تَلْزَمُنَا إِذَا قَصَّ اللهُ أَوْ رَسُولُهُ مِنْ غَيْرِ إِنْكَارٍ، فَإِنَّهُ إِذَا لَمْ يَقُصَّ اللهُ عَلَيْنَا
اور ہم سے پچھلے نبیوں کی شریعتیں ہم پر لازم ہیں جبکہ اللہ تعالیٰ یا اُس کے رسول نے بغیر کسی اِنکار کے ہم پر بیان کیا ہو، اِس لئے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ہم پر بیان نہ کیا ہو
بَلْ وُجِدَتْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ فَقَطْ لَا تَلْزَمُنَا؛ لِأَنَّهُمْ حَرَّفُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ كَثِيرًا وَأَدْرَجُوا

بلکہ صرف توراۃ اور اِنجیل میں وہ پائی گئی ہوں تو ہم پر لازم نہ ہوں گی، اِس لئے کہ اُنہوں نے توراۃ اور اِنجیل میں بہت زیادہ تحریف کر دی ہے اور اُنہوں نے
فِيهِمَا اَحْكَامًا بِهَوَاءِ اَنْفُسِهِمْ، فَلَمْ يَتَيَقَّنْ اَنَّهَا مِنْ عِنْدِ اللهِ تَعَالَى، وَكَذَا اِذَا قَصَّ اللهُ عَلَيْنَا،
ان دونوں کتابوں میں بہت سے احکام اپنے نفسوں کے خواہش سے داخل کر دیے ہیں پس یہ یقینی نہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوں، اِسی طرح جب اللہ تعالیٰ نے ہم پر بیان کیا ہو،
ثُمَّ اَنْكَرَ عَلَيْنَا بَعْدَ نَقْلِ الْقِصَّةِ صَرِيحًا بِاَنْ لَّا تَفْعَلُوا مِثْلَ ذٰلِكَ، اَوْ دَلَالَةً بِاَنَّ ذٰلِكَ كَانَ جَزَاءُ
اور پھر قصہ کو نقل کرنے کے بعد صراحۃً ہمیں منع کر دیا ہو کہ تم لوگ اِس جیسے کام مت کرو، یا دلالۃً بایں طور کہ یہ اُن کے
ظُلْمِهِمْ، فَحِينَئِذٍ يَحْرُمُ عَلَيْنَا الْعَمَلُ بِهِ، وَهٰذَا اَصْلٌ كَبِيرٌ لِاَبِي حَنِيفَةَ رحمه الله يَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ اَكْثَرُ
ظلم کا بدلہ ہے، پس اس وقت اُس پر عمل کرنا ہمارے لیے حرام ہو گا۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایک بڑا اصول ہے جس پر بہت سے
الْاَحْكَامِ الْفِقْهِيَّةِ، فَمِثَالُ مَا لَمْ يُنْكِرْ عَلَيْنَا بَعْدَ نَقْلِ الْقِصَّةِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا﴾
فقہی احکام متفرّع ہوتے ہیں۔ پس اللہ تعالیٰ نے ہمیں قصہ نقل کرنے کے بعد جو منع نہیں کیا اُس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ”اور ہم نے اُس میں اُن پر لکھ دیا تھا“
اَىْ عَلَى الْيَهُودِ فِي التَّوْرَاةِ ﴿اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْاَنْفَ بِالْاَنْفِ وَالْاُذُنَ بِالْاُذُنِ
یعنی یہودیوں پر توراۃ میں لکھ دیا تھا ”کہ جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، کان کے بدلے کان،
وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾، فَهٰذَا كُلُّهُ بَاقٍ عَلَيْنَا، وَهٰكَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَنَبِّئْهُمْ اَنَّ الْمَاءَ
دانت کے بدلے دانت، اور زخموں کا بھی (اسی طرح) بدلہ لیا جائے“۔ پس یہ سب (احکام) ہمارے اوپر باقی ہے، اور اِسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ”اور ان کو بتادو کہ (کنوئیں کا) پانی اُن کے درمیان تقسیم کر دیا گیا ہے“۔
قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ﴾، اَىْ بَيْنَ نَاقَةِ صَالِحٍ وَقَوْمِهِ، يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى اَنَّ الْقِسْمَةَ بِطَرِيقِ الْمُهَايَاَةِ جَائِزَةٌ،
یعنی حضرت صالح علیہ السلام کی اونٹنی اور ان کی قوم کے درمیان۔ اس سے اِستدلال کیا گیا ہے اِس بات پر کہ مہایاۃ کے طور پر تقسیم کرنا جائز ہے۔
وَهٰكَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿اَئِنَّكُمْ لَتَاْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ﴾ فِي حَقِّ قَوْمِ لُوطٍ يَدُلُّ عَلَى
اور اِسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ”کیا یہ کوئی یقین کرنے کی بات ہے کہ تم اپنی جنسی خواہش پوری کرنے کے لئے عورتوں کو چھوڑ کر مَردوں کے پاس جاتے ہو؟“۔ یہ آیت حضرت لوط علیہ السلام کی قوم کے بارے میں ہے

حُرْمَةِ اللِّوَاطَةِ عَلَيْنَا. وَمِثَالُ مَا اَنْكَرَهُ عَلَيْنَا بَعْدَ الْقِصَّةِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا

جو ہم پر لواطت کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اور قصہ نقل کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ کے منع کرنے کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ اِرشاد ہے: ”غرض یہودیوں کی سنگین زیادتی کی وجہ سے

حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ

ہم نے اُن پر وہ پاکیزہ چیزیں حرام کر دیں جو پہلے اُن کے لئے حلال کی گئی تھیں“۔ اور اللہ تعالیٰ کا قول: ”اور یہودیوں پر ہم نے ہر ناخن والے جانور کو حرام کر دیا تھا

وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا﴾، ثُمَّ قَالَ: ﴿ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ﴾، فَعُلِمَ اَنَّهُ

اور گائے اور بکری کے اجزاء میں سے ان کی چربیاں ہم نے حرام کی تھیں“۔ پھر اِرشاد فرمایا: ”یہ ہم نے اُن کو اُن کی سرکشی کی سزا دی تھی“۔ پس اس سے معلوم ہو گیا کہ وہ (حرام کردہ چیزیں)

لَمْ يَكُنْ حَرَامًا عَلَيْنَا. ثُمَّ هَذِهِ الشَّرَائِعُ الَّتِي تَلْزَمُنَا اِنَّمَا تَلْزَمُنَا عَلَى اَنَّهَا شَرِيعَةٌ لِرَسُولِنَا ﷺ،

ہمارے اوپر حرام نہیں۔ پھر وہ شریعتیں جو ہم پر لازم ہوتی ہیں وہ ہم پر صرف اِس طور پر لازم ہوتی ہیں کہ وہ ہمارے رسول ﷺ کی شریعت ہے،

لَا عَلَى اَنَّهَا شَرَائِعُ لِلْاَنْبِيَاءِ السَّابِقَةِ؛ لِاَنَّهَا اِذَا قُصَّتْ فِي كِتَابِنَا بِلَا اِنْكَارٍ صَارَتْ جُزْءًا مِنْ دِينِنَا،

نہ کہ اِس طور پر کہ وہ انبیاءِ سابقہ کی شریعتیں ہیں، اِس لئے کہ جب اُن شریعتوں کو ہماری کتاب میں بغیر کسی اِنکار کے بیان کر دیا گیا تو وہ ہمارے دین میں سے ایک جزء بن گیا،

وَقَدْ قَالَ اللّٰهُ تَعَالَى لِنَبِيِّنَا: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾.

اور اللہ تعالیٰ نے ہمارے نبی ﷺ سے فرمایا: ”یہ لوگ وہ تھے جن کو اللہ تعالیٰ نے ہدایت کی تھی، لہٰذا تم بھی انہی کے راستے پر چلو“۔

اکہتر واں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی، لیکن اس سے پہلے بطور تمہید یہ بات ذکر کی جائے گی کہ ماقبل میں اُن احکام کا ذکر تھا جن کا تعلق شریعتِ محمدیہ ﷺ کے ساتھ تھا، اب ان احکام کا ذکر ہے جن کا تعلق سابقہ شریعتوں سے ہے، سابقہ شرائع چوں کہ سنت کے ساتھ ملحق ہیں، اس لیے سنت کے بعد بحث کے آخر میں ذکر کیا۔

آج کے درس کی دو باتیں:

پہلی بات: شرائع سابقہ کے ہم پر لازم ہونے، نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف

دوسری بات: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ایک اصول اور اس پر متفرع مسائل

پہلی بات: شرائع سابقہ کے ہم پر لازم ہونے، نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف:

(۱) بعض ائمہ کے نزدیک شرائع سابقہ مطلقاً ہم پر لازم ہیں۔

(۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ شرائع سابقہ مطلقاً ہم پر لازم نہیں ہیں۔

(۳) ملا جیون رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سلسلے میں پسندیدہ بات وہ ہے جو مصنف رحمہ اللہ نے اپنائی ہے، وہ یہ ہے کہ اگر شرائع سابقہ کا ذکر اللہ تعالیٰ نے بلا نکیر قرآن کریم میں کیا ہے تو وہ ہم پر لازم ہوں گی، یا اللہ تعالیٰ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا نکیر ذکر کیا ہو تو وہ ہم پر لازم ہوں گی۔

دو صورتیں ایسی ہیں جن کی وجہ سے شرائع سابقہ ہم پر لازم نہ ہوں گی۔

پہلی صورت: اگر اللہ تعالیٰ نے شرائع سابقہ کو قرآن میں ذکر نہ کیا ہو، بلکہ وہ تورات اور انجیل میں پائی گئی ہوں تو وہ ہم پر لازم نہ ہوں گی، اس لیے کہ تورات وانجیل میں یہود ونصاریٰ نے بہت سی تبدیلیاں کی ہیں، اور انہوں نے اپنی خواہشات کے مطابق بہت سارے احکام اس میں داخل کیے ہیں، جس کی وجہ سے یقینی طور پر نہیں کہا جاسکتا کہ یہ واقعی اللہ کا حکم ہے۔

دوسری صورت: اسی طرح اللہ تعالیٰ نے شرائع سابقہ ذکر کرنے کے بعد صریحاً اس پر نکیر کیا ہو کہ تم ایسا نہ کرنا، تو اس صورت میں وہ ہم پر لازم نہ ہوں گے۔ یا دلالۃً انکار کیا ہو اس طور پر کہ یہ فرمایا ہو کہ یہ ان کے ظلم کا بدلہ تھا، تو اس صورت میں اس حکم پر عمل کرنا ہمارے لیے حرام ہوگا۔

قوله: «وهذا أصل كبير لأبي حنيفة»:

دوسری بات: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ایک اصول اور اس پر متفرع مسائل:

اصول: شرائع سابقہ کا ذکر قرآن میں کر کے اس پر نکیر نہ کی ہو تو وہ حکم ہم پر لازم ہوگا، اور اگر نکیر کی ہو تو وہ ہم پر لازم نہ ہوگا۔

شرائع سابقہ کا ذکر قرآن میں ہونے کے بعد نکیر نہ ہونے کی چند مثالیں:

مثال(۱): قولہ تعالیٰ: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾۔

یہ حکم یہود کے لیے تھا جس کا ذکر قرآن میں ہوا اور کوئی نکیر نہیں ہوئی، لہٰذا یہ ہم پر لازم ہو گا۔

مثال (۲): قولہ تعالیٰ: ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ ٱلْمَآءَ قِسْمَةٌۢ بَيْنَهُمْ﴾. "اور ان کو سنا دیجیے کہ پانی کی تقسیم مقرر کر دی ہے ان میں"۔

یہ حکم قوم صالح علیہ السلام کے لیے ہے، اس کا ذکر قرآن میں بلا نکیر ہوا ہے، لہٰذا ہم پر یہ لازم ہو گا اور پانی کی تقسیم باری باری کرنا جائز ہے۔

مثال (۳): قولہ تعالیٰ: ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ ٱلنِّسَآءِ﴾. "کیا تم مردوں کے پاس آتے ہو شہوت کے ساتھ عورتوں کو چھوڑ کر"۔

یہ حکم قوم لوط علیہ السلام کے لیے تھا قرآن میں بلا نکیر اس کو ذکر کیا ہے؛ لہٰذا یہ ہم پر لازم ہو گا، لہٰذا لواطت ہمارے لیے بھی حرام ہو گی۔

شرائع سابقہ ذکر کر کے صراحۃً یا دلالۃً نکیر کی ہو تو ہم پر لازم نہ ہوں گی۔

چند مثالیں:

مثال: قولہ تعالیٰ: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾.

قولہ تعالیٰ: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ ۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ﴾۔

پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ﴾. یہ مذکورہ احکام ان کی سرکشی کی وجہ سے ہم نے ان پر لازم کیے ہیں۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ احکام ہم پر لازم نہ ہوں گے۔ معلوم ہوا کہ یہ چیزیں ہم پر حرام نہیں ہیں۔

قوله: «ثم هذه الشرائع التي تلزمنا ... إلخ»:

شارح رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ شرائع سابقہ کے احکام ہم پر جو لازم ہیں وہ شریعت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طور پر لازم ہوں گے، یہ مطلب ہر گز نہیں ہے کہ سابقہ شریعتوں کے احکام اس حیثیت سے لازم ہیں کہ وہ سابقہ انبیا کی شریعت میں لازم تھیں۔

اب شرائع سابقہ کا ذکر اگر قرآن میں بلا نکیر ہوا تو وہ ہماری شریعت کا جز ہو گیا، چناں چہ ارشاد ربانی ہے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾۔ "یہ انبیا وہ لوگ ہیں جن کو اللہ نے ہدایت کی، سو آپ چلیے ان کے طریقہ پر"۔

الدرس الثاني والسبعون

ثُمَّ شَرَعَ فِي بَيَانِ تَقْلِيدِ الصَّحَابَةِ اِلْحَاقًا بِاَبْحَاثِ السُّنَّةِ فَقَالَ: وَتَقْلِيدُ الصَّحَابِيِّ وَاجِبٌ يُتْرَكُ بِهِ
پھر مصنّف رحمۃ اللہ علیہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی تقلید میں شروع ہوئے ہیں سنت کی بحثوں کے ساتھ لاحق کرتے ہوئے، چنانچہ فرمایا: اور صحابی (مجتہد) کی تقلید واجب ہے اُس کی وجہ سے قیاس کو
الْقِيَاسُ، اَیْ قِيَاسَ التَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ؛ لِاَنَّ قِيَاسَ الصَّحَابِيِّ لَا يَتْرُكُ بِقَوْلِ صَحَابِيٍّ آخَرَ؛
ترک کر دیا جائے گا، یعنی تابعین اور اُن کے بعد کے لوگوں کا قیاس (ترک کیا جائے گا) اِس لئے کہ صحابی کا قیاس دوسرے صحابی کے قول کی وجہ سے ترک نہیں کیا جائے گا،
لِاحْتِمَالِ السِّمَاعِ مِنَ الرَّسُولِ ﷺ، بَلْ هُوَ الظَّاهِرُ فِي حَقِّهِ وَاِنْ لَمْ يُسْنَدْ اِلَيْهِ، وَلَئِنْ سُلِّمَ اَنَّهُ
اِس لئے کہ اِس بات کا احتمال ہے کہ اُنہوں نے نبی کریم ﷺ سے سنا ہو، بلکہ نبی کریم ﷺ سے سننا ہی اُن کے حق میں ظاہر ہے اگرچہ اُنہوں نے نبی کریم ﷺ کی طرف (اُس قول کی) نسبت نہ کی ہو، اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ وہ
لَيْسَ مَسْمُوعًا مِنْهُ ﷺ بَلْ هُوَ رَأْيُهُ، فَرَأْيُ الصَّحَابِيِّ اَقْوَى مِنْ رَأْيِ غَيْرِهِمْ؛ لِاَنَّهُمْ شَاهَدُوا
نبی کریم ﷺ سے سنا نہیں گیا بلکہ یہ اُن کی رائے ہی ہے، تو صحابی کی رائے دوسروں کی رائے مقابلے میں زیادہ قوی ہے، اِس لئے کہ اُنہوں نے
اَحْوَالَ التَّنْزِيلِ وَاَسْرَارَ الشَّرِيعَةِ، فَلَهُمْ مَزِيَّةٌ عَلَى غَيْرِهِمْ. وَقَالَ الْكَرْخِيُّ رحمه الله: لَا يَجِبُ تَقْلِيدُهُ
قرآن کریم کے نزول کے احوال اور شریعت کے اَسرار و رموز کا (اپنی آنکھوں سے) مشاہدہ کیا ہے، لہٰذا اُن کی دوسروں کے مقابلے میں زیادہ خصوصیت ہے۔ اور امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: صحابی کے قول کی تقلید صرف اُس صورت میں لازم ہے
اِلَّا فِيمَا لَا يُدْرَكُ بِالْقِيَاسِ؛ لِاَنَّهُ حِينَئِذٍ يَتَعَيَّنُ جِهَةُ السِّمَاعِ مِنْهُ، بِخِلَافِ مَا اِذَا كَانَ مُدْرَكًا
جس کا قیاس کے ذریعہ اِدراک نہیں کیا جا سکتا، اِس لئے کہ اُس وقت حضور ﷺ سے سننے کی جہت متعیّن ہو جاتی ہے، بخلاف اس صورت کے کہ اگر اُس کا قیاس کے ذریعہ اِدراک
بِالْقِيَاسِ؛ لِاَنَّهُ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُونَ هُوَ رَأْيُهُ وَأَخْطَأَ فِيهِ، فَلَا يَكُونُ حُجَّةً عَلَى غَيْرِهِ.
کیا جا سکتا ہو (تو صحابی کے قول کی تقلید واجب نہ ہوگی) اِس لئے کہ اِس بات کا احتمال ہے کہ وہ صحابی کی اپنی رائے ہو اور اُس میں اُن سے خطاء واقع ہو گئی ہو پس (اِسی لئے) وہ دوسروں کے اوپر حُجّت نہیں ہوگی۔ اور
وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رحمه الله: لَا يُقَلَّدُ اَحَدٌ مِنْهُمْ، سَوَاءٌ كَانَ مُدْرَكًا بِالْقِيَاسِ اَوْ لَا؛ لِاَنَّ الصَّحَابَةَ كَانَ يُخَالِفُ
امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: صحابہ کرام میں سے کسی کی تقلید نہیں کی جائے گی، برابر ہے کہ وہ مُدرَک بالقیاس ہو یا نہیں، اِس لئے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے بعض دوسرے بعض

بَعْضُهُمْ بَعْضًا، وَلَيْسَ اَحَدُهُمْ اَوْلَى مِنْ آخَرَ، فَتَعَيَّنَ الْبُطْلَانُ. **وَقَدْ اتَّفَقَ عَمَلُ اَصْحَابِنَا**
کی مُخالفت کرتے ہیں اور اُن میں سے کوئی دوسرے سے اَولیٰ نہیں ہو گا، پس (اُن کی تقلید) کا بطلان متعیّن ہو گیا۔ اور ہمارے اصحاب (احناف) کا عمل اُس صورت میں
بِالتَّقْلِيدِ فِيمَا لَا يُعْقَلُ بِالْقِيَاسِ، يَعْنِي اَنَّ اَبَا حَنِيفَةَ رحمه الله وَصَاحِبَيْهِ رحمهما الله كُلُّهُمْ مُتَّفِقُونَ بِتَقْلِيدِ الصَّحَابِيِّ،
صحابی کی) تقلید کرنے پر متفق ہے جس کو قیاس کی رو سے سمجھا نہیں جاسکتا، یعنی امام ابو حنیفہ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہم سب کے سب صحابی کی تقلید پر متفق ہیں،
كَمَا فِي اَقَلِّ الْحَيْضِ؛ فَاِنَّ الْعَقْلَ قَاصِرٌ بِدَرْكِهِ، فَعَمِلْنَا جَمِيعًا بِمَا قَالَتْ عَائِشَةُ رضي الله عنها:
جیسا کہ اقلِ حیض کی (مقدار) میں، اِس لئے کہ عقل اُس کے اِدراک کرنے سے قاصر ہے پس ہم سب نے اُس قول پر عمل کیا ہے جو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا ہے کہ:
«اَقَلُّ الْحَيْضِ لِلْجَارِيَةِ الْبِكْرِ وَالثَّيِّبِ ثَلَاثَةُ اَيَّامٍ وَلَيَالِيهَا، وَاَكْثَرُهُ عَشَرَةٌ».
”کنواری اور شادی شدہ عورت کے لئے حیض کی اقل مدّت تین دن اور تین رات ہے اور اُس کی اکثر مدّت دس دن ہے“۔
وَشِرَاءِ مَا بَاعَ بِاَقَلِّ مِمَّا بَاعَ قَبْلَ نَقْدِ الثَّمَنِ الْاَوَّلِ، فَاِنَّ الْقِيَاسِ يَقْتَضِي جَوَازَهُ، وَلٰكِنَّا قُلْنَا
اور (دوسری مثال): ”بیچی ہوئی چیز کا اُس قیمت سے کم میں خریدنا جس میں بیچا تھا ثمنِ اول کی ادائیگی سے پہلے“ ہے اِس لئے کہ قیاس اِس کے جائز ہونے کا تقاضا کرتا ہے، لیکن ہم سب
بِحُرْمَتِهِ جَمِيعًا؛ عَمَلًا بِقَوْلِ عَائِشَةَ رضي الله عنها لِتِلْكَ الْمَرْأَةِ وَقَدْ بَاعَتْ بِسِتِّ مِائَةٍ بَعْدَ مَا شَرَتْ
اس کی حرمت کے قائل ہیں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے اُس قول پر عمل کرتے ہوئے جو اُنہوں نے عورت سے کہا تھا جس نے حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کو
بِثَمَانِ مِائَةٍ مِنْ زَيْدِ بْنِ اَرْقَمَ: «بِئْسَ مَا شَرَيْتِ وَاشْتَرَيْتِ، اَبْلِغِي زَيْدَ بْنَ اَرْقَمَ:
آٹھ سو درہم میں فروخت کرنے کے بعد (اُنہی سے) چھ سو درہم میں خرید لیا تھا: ”تم نے بہت بُری خرید و فروخت کی ہے، زید بن ارقم کو خبر دے دو
بِأَنَّ اللهَ تَعَالَى اَبْطَلَ حَجَّهُ وَجِهَادَهُ مَعَ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم اِنْ لَمْ يَتُبْ».
کہ اللہ تعالیٰ نے اُن کا حج اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی معیّت میں کیا ہوا جہاد باطل کر دیا ہے اگر وہ توبہ نہ کریں“۔

ثم شرع في بيان تقليد الصحابة رضي الله عنهم.

یہاں سے ماتن رحمہ اللہ سنت کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد اس کے ذیل میں تقلید صحابی کی بحث کو ذکر فرمارہے ہیں۔

بہتّرواں درس

آج کے درس میں صحابی کا قول واجب العمل ہونے، نہ ہونے میں ائمہ کے اقوال ذکر کیے جائیں گے۔

پہلا قول: ابو سعید بردعی رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ صحابی کے قول پر عمل کرنا واجب ہے، اس کے مقابلے میں تابعی، یا تبع تابعی کے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

ایک صحابی کا قیاس دوسرے صحابی کے قیاس سے باطل نہیں ہوتا ہے؛ کیوں کہ صحابی کے قیاس میں اس بات کا احتمال ہوتا ہے کہ اس نے وہ بات جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو، بلکہ صحابی کے حق میں سماع من الرسول ہی ظاہر ہے کہ یہ بات لازمی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس نے سنی ہوگی، اگرچہ اس کی نسبت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نہیں کی۔ اب اگر یہ بات تسلیم بھی کرلی جائے کہ اس صحابی نے وہ بات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنی ہوگی، بلکہ وہ اس کی اپنی ذاتی رائے ہے، تب بھی صحابی کی رائے دوسروں کے مقابلے میں اقویٰ ہوتی ہے، کیوں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے قرآن کے نزول کے احوال اور شریعت کے رازوں کا مشاہدہ کیا ہے، لہٰذا انہیں دوسروں پر فوقیت حاصل ہوگی۔

دوسرا قول: علامہ کرخی رحمہ اللہ کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ صحابی کے قول کی مطلقاً تقلید لازمی نہیں ہے، بلکہ صحابی کے قول کی تقلید اس صورت میں واجب ہے جب صحابی کا قول مدرک بالقیاس نہ ہو، یعنی صحابی کی بات خلاف قیاس ہو۔ اس صورت میں صحابی کے قول کی تقلید اس لیے لازمی ہے کہ اس میں جہتِ سماع متعین ہوجاتا ہے، یعنی یقینی طور پر یہ بات اس نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوگی۔ اس کے برخلاف وہ صورت جس میں صحابی کا قول مدرک بالقیاس ہو، یعنی صحابی کا قول قیاس کے خلاف نہ ہو بلکہ موافق ہو، تو اس صورت میں اس بات کا احتمال ہے کہ وہ قول اس کی ذاتی رائے ہو اور اس میں خطا کا احتمال ہوتا ہے، لہٰذا اس صورت میں صحابی کے قول کی تقلید لازمی نہ ہوگی اور وہ حجت نہ ہوگا۔

تیسرا قول: امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے، وہ یہ فرماتے ہیں کہ صحابی کا قول چاہے مدرک بالقیاس ہو، چاہے مدرک بالقیاس نہ ہو، ہمارے لیے حجت نہ ہوگا۔

دلیل: یہ دیتے ہیں کہ صحابہ بھی ایک دوسرے کے اقوال سے اختلاف کرتے تھے، یہ ایسا ہے جیسے دو حجتوں میں تعارض ہوجائے اور ترجیح ممکن نہ ہو تو کسی پر بھی عمل نہیں کیا جاسکتا ہے، کیوں کہ ایک صحابی کا قول دوسرے کے قول سے اولیٰ نہیں ہے۔ جب ترجیح ممکن نہیں بطلان متعین ہوگا، یعنی دونوں اقوال پر عمل لازم نہ ہوگا۔

چوتھا قول: ائمہ احناف یعنی امام ابو حنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے وہ اقوال جو مدرَک بالقیاس نہ ہوں یعنی خلاف قیاس ہوں ان پر عمل کرنا لازم ہے، اس میں صحابی کی تقلید لازمی ہے۔

قوله: «كما في أقل الحيض ... إلخ»:

مثال (۱): حیض کی کم از کم مدّت سے متعلق کوئی واضح نص موجود نہیں ہے، اس سلسلے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول موجود ہے: **أقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة أيام ولياليها، وأكثرها عشرة.** یعنی حیض کی کم از کم مدّت باکرہ اور ثیبہ کے لیے تین دن اور تین راتیں ہیں، اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہیں۔

صحابیہ کا یہ قول غیر مدرک بالقیاس ہے، لہٰذا اس پر عمل واجب ہے۔

مثال (۲): جس چیز کو بیچا ہے اس کو واپس خریدنا اس ثمن سے کم کے ساتھ جتنے میں وہ چیز بیچی تھی جائز نہیں، قیاس اس کے جواز کا تقاضا کرتا ہے، لیکن صحابیہ کا قول جو کہ غیر مدرک بالقیاس ہے اس کے عدم جواز کا ہے، لہٰذا قول صحابی پر عمل ہوگا۔

تفصیل یہ ہے کہ حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ نے اپنی زمین ایک خاتون کو آٹھ سو دراہم میں فروخت کی تھی اور قیمت وصول کرنے سے پہلے دوبارہ چھ سو درہم میں خرید لی۔ جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس کا علم ہوا تو آپ رضی اللہ عنہا نے اس عورت سے کہا تم نے بہت بُری خرید و فروخت کی ہے۔ زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کو میری طرف سے یہ پیغام دو کہ اگر انہوں نے توبہ نہ کی تو اس ناجائز عمل کی وجہ سے اللہ تعالیٰ ان کے حج اور جہاد کا ثواب باطل کرے گا جو انہوں نے جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کیے ہیں۔ چناں چہ جب یہ بات حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کو پہنچی تو انہوں نے اس عمل سے توبہ کر لی۔

الدرس الثالث والسبعون

وَاخْتَلَفَ عَمَلُهُمْ فِي غَيْرِهِ، اَيْ عَمَلُ اَصْحَابِنَا رحمہم اللہ فِي غَيْرِ مَا لَا يُدْرَكُ بِالْقِيَاسِ، وَهُوَ مَا يُدْرَكُ
اور اُن کا عمل اس کے علاوہ میں مختلف ہے، یعنی ہمارے اصحاب کا عمل غیر مُدرَک بالقیاس کے علاوہ میں مختلف ہے اور وہ مُدرَک
بِالْقِيَاسِ؛ فَإِنَّهُ حِيْنَئِذٍ بَعْضُهُمْ يَعْمَلُوْنَ بِالْقِيَاسِ، وَبَعْضُهُمْ يَعْمَلُوْنَ بِقَوْلِ الصَّحَابِيِّ،
بالقیاس ہے، اِس لئے کہ اس صورت میں احناف میں سے بعض لوگ قیاس پر عمل کرتے ہیں اور بعض لوگ صحابی کے قول پر،
كَمَا فِي إِعْلَامِ قَدْرِ رَاْسِ الْمَالِ، فَاِنَّ اَبَا حَنِيفَةَ رحمہ اللہ يَشْتَرِطُ إِعْلَامَ قَدْرِ رَاْسِ الْمَالِ

جیسا کہ (بیع السلم میں) رأس المال کی مقدار کا بتادینا، اِس لئے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بیع سَلَم میں رأس المال کی مقدار کے بتادینے کو
فِي السَّلَمِ وَإِنْ كَانَ مُشَارًا إِلَيْهِ؛ عَمَلًا بِقَوْلِ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما، وَأَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ رحمهما الله
شرط قرار دیتے ہیں اگرچہ وہ مشارٌ اِلیہ (یعنی اُس کی طرف اِشارہ کیا جارہا) ہو حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے قول پر عمل کرتے ہوئے، اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما
لَمْ يَشْتَرِطَا؛ عَمَلًا بِالرَّأْيِ؛ لِأَنَّ الْإِشَارَةَ أَبْلَغُ فِي التَّعْرِيفِ مِنَ التَّسْمِيَةِ وَهِيَ كِفَايَةٌ، فَلَا يَحْتَاجُ
رائے پر عمل کرتے ہوئے (رأس المال کی مقدار کے بتادینے کو) شرط قرار نہیں دیتے، اِس لئے کہ پہچان کرانے میں اِشارہ کرنا نام لینے سے زیادہ اَبلَغ ہے، اور یہ اِشارہ کافی ہے؛ لہٰذا نام لینے کی ضرورت نہیں۔
إِلَى التَّسْمِيَةِ، وَالْأَجِيرِ الْمُشْتَرَكِ، كَالْقَصَّارِ إِذَا ضَاعَ الثَّوْبُ فِي يَدِهِ فَإِنَّهُمَا يُضَمِّنَانِهِ لِمَا ضَاعَ فِي
اور اَجیر مشترک جیسا کہ دھوبی جب کہ اُس کے ہاتھ میں کپڑا ضائع ہوجائے تو وہ دونوں (یعنی حضرات صاحبین) دھوبی کو اُس کپڑے کا ضامن قرار دیتے ہیں جو اُس کے ہاتھ میں ضائع ہوا ہے،
يَدِهِ فِيمَا يُمْكِنُ الْاِحْتِرَازُ عَنْهُ كَالسَّرِقَةِ وَنَحْوِهَا؛ تَقْلِيدًا لِعَلِيٍّ رضي الله عنه حَيْثُ ضَمَّنَ الْخَيَّاطَ صِيَانَةً
اُس صورت میں جس سے بچنا ممکن تھا جیسے سرقہ اور اس جیسی چیزیں، حضرت علی کرّم اللہ وجہہ کی تقلید کرتے ہوئے، اِس لئے کہ اُنہوں نے دَرزی کو لوگوں کے اموال کی حفاظت کے لیے ضامن قرار دیا ہے۔
لِأَمْوَالِ النَّاسِ. وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رحمه الله: إِنَّهُ أَمِينٌ، فَلَا يَضْمَنُ كَالْأَجِيرِ الْخَاصِ لَمَّا ضَاعَ فِي يَدِهِ،
اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: وہ (دھوبی جو کہ اجیر مشترک ہے) ضامن نہ ہوگا جیسے اجیر خاص (ضامن نہیں ہوتا) جب اُس کے ہاتھ میں ضائع ہوجائے،
فَهُوَ أَخْذٌ بِالرَّأْيِ، وَأَمَّا فِي مَا لَا يُمْكِنُ الْاِحْتِرَازُ عَنْهُ كَالْحَرِيقِ الْغَالِبِ فَلَا يَضْمَنُ بِالْاِتِّفَاقِ.
پس یہ رائے کو اختیار کرنا ہے، اور وہ صورت جس سے احتراز ممکن نہ ہو جیسے غالب آجانے والی آگ تو اُس میں بالاِتفاق ضامن نہ ہوگا۔

تہتّرواں درس

آج کے درس میں یہ بات ذکر کی جائے گی کہ صحابی کے غیر مدرک بالقیاس پر عمل واجب ہونے، نہ ہونے میں ائمۂ احناف کا اختلاف ہے۔ چناں چہ غیر مدرک بالقیاس اقوال سے متعلق ائمۂ احناف میں اختلاف ہے۔ اس صورت میں بعض قیاس پر عمل کرتے ہیں اور بعض صحابی کے قول پر عمل کرتے ہیں۔

پہلی مثال: جیسے: بیع سلم میں امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک رأس المال کی مقدار کا مشارٌ الیہ ہونا کافی نہیں، بلکہ اس کی مقدار کو بیان کرنا ضروری ہے۔ جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بیع سلم میں رأس المال کی مقدار کا مشارٌ الیہ ہونا کافی ہے، یعنی اشارے سے تعیین ہو جائے تو جائز ہے۔ کیوں کہ اشارہ تعریف میں تسمیہ سے زیادہ ابلغ ہوتا ہے، یعنی کسی چیز کی طرف اشارہ کرنے سے جو معرفت حاصل ہوتی وہ صرف نام لینے سے حاصل ہونے والی معرفت سے زیادہ ہوتی ہے۔ لہٰذا صاحبین رحمہما اللہ قیاس پر عمل کرتے ہوئے اشارے کو کافی سمجھتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس سلسلے میں صحابی کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے قیاس کو ترک کرتے ہیں۔

قول صحابی: حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بیع سلم میں رأس المال کی مقدار بتلانے کو شرط قرار دیتے تھے۔ اس قول کی وجہ سے امام صاحب رحمہ اللہ قیاس کو ترک کرتے ہیں اور قول صحابی پر عمل کرتے ہیں۔

قوله: «والأجير المشترك كالقصّار ... إلخ»:

دوسری مثال: دھوبی سے کوئی کپڑا ضائع ہو جائے تو امام صاحب رحمہ اللہ قیاس کو ترجیح دیتے ہوئے اسے ضامن قرار نہیں دیتے، کیوں کہ اجیر مشترک بھی اجیر خاص کی طرح امین ہے، اور امین کی کوتاہی کے بغیر کوئی چیز ہلاک ہو جائے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوتا۔ جب کہ صاحبین رحمہما اللہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ کر آپ رضی اللہ عنہ کے قول پر عمل کرتے ہیں۔

قول صحابی: حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک درزی کو کپڑے خراب کرنے کی وجہ سے ضامن قرار دیا تھا لوگوں کے مال کی حفاظت کے لیے۔

اگر کپڑا ایسے اسباب سے ضائع ہو جائے جن سے بچنا ممکن نہ ہو، مثلاً ایسی آگ جو قابو میں آنے والی نہ ہو تو بالاتفاق وہ ضامن نہیں ہوگا۔

الدرس الرابع والسبعون

وَهَذَا الِاخْتِلَافُ الْمَذْكُورُ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ فِي وُجُوبِ التَّقْلِيدِ وَعَدَمِهِ فِي كُلِّ مَا ثَبَتَ عَنْهُمْ مِنْ
اور یہ اختلاف جو علماء کے درمیان تقلید کے لازم ہونے یا نہ ہونے میں مذکور ہے، ہر اُس صورت میں ہے جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے
غَيْرِ خِلَافٍ بَيْنَهُمْ، وَمِنْ غَيْرِ اَنْ يَثْبُتَ اَنَّ ذٰلِكَ بَلَغَ غَيْرَ قَائِلِهِ فَسَكَتَ مُسَلِّمًا لَهُ، يَعْنِي فِي كُلِّ
اُن کے درمیان اختلاف کے بغیر ثابت ہو، اور یہ بات بھی ثابت نہ ہو کہ جو صحابی اُس قول کے قائل نہیں ہیں جب اُن تک وہ بات پہنچی ہو تو وہ اُس کو تسلیم کرتے ہوئے خاموش رہے ہوں (یعنی سکوتِ اقراری کیا ہو)، یعنی ہر اُس صورت میں

مَا قَالَ صَحَابِيٌّ قَوْلًا وَلَمْ يَبْلُغْ غَيْرَهُ مِنَ الصَّحَابَةِ، فَحِينَئِذٍ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي تَقْلِيدِهِ، بَعْضُهُمْ
جب کہ صحابی نے کوئی بات کہی ہو اور وہ صحابہ کرام میں سے اُن کے علاوہ کسی دوسرے صحابی تک پہنچی ہی نہ ہو، پس اُس صورت میں علماء کا اُن کی تقلید میں اختلاف ہوا ہے،
يُقَلِّدُونَهُ، وَبَعْضُهُمْ لَا، وَاَمَّا اِذَا بَلَغَ صَحَابِيًّا آخَرَ فَاِنَّهُ لَا يَخْلُو اِمَّا اَنْ يَسْكُتَ هَذَا الآخَرُ مُسَلِّمًا لَهُ
بعض اُن میں سے اُن صحابی کی تقلید کرتے ہیں اور بعض نہیں کرتے، اور بہر حال جب کہ وہ بات کسی دوسرے صحابی تک پہنچی ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں: یا تو وہ دوسرے صحابی اُس بات کو تسلیم کرتے ہوئے خاموش رہے ہوں گے،
اَوْ خَالَفَهُ، فَاِنْ سَكَتَ كَانَ إِجْمَاعًا، فَيَجِبُ تَقْلِيدُ الْاِجْمَاعِ بِاتِّفَاقِ الْعُلَمَاءِ، وَاِنْ خَالَفَهُ كَانَ ذَلِكَ
یا اُنہوں نے اُس بات کی مُخالفت کی ہوگی، پس اگر اُنہوں نے خاموشی اختیار کی ہو تو وہ اِجماع (سکوتی) کہلائے گا، پس علماء کے اتفاق کے ساتھ اُس اجماع کی تقلید واجب ہوگی۔ اور اگر اُنہوں نے اُس بات کی مخالفت کی ہو
بِمَنْزِلَةِ خِلَافِ الْمُجْتَهِدِينَ، فَلِلْمُقَلِّدِ اَنْ يَّعْمَلَ بِاَيِّهِمَا شَاءَ، وَلَا يَتَعَدَّى اِلَى الشِّقِّ الثَّالِثِ؛ لِاَنَّهُ صَارَ
تو یہ مجتہدین کے اختلاف کے درجہ میں ہو جائے گا، پس مقلِّد کے لئے جائز ہو گا کہ وہ اُن دونوں میں سے جس پر چاہے عمل کر سکتا ہے۔ اور یہ تیسری شق (یعنی دونوں قولوں کو چھوڑ کر تیسرے قول) کی طرف تجاوز نہیں کرے گا، اِس لئے کہ وہ (تیسری شق)
بَاطِلًا بِالْاِجْمَاعِ الْمُرَكَّبِ مِنْ هَذَيْنِ الْخِلَافَيْنِ عَلَى بُطْلَانِ الْقَوْلِ الثَّالِثِ، هَكَذَا يَنْبَغِي اَنْ يُّفْهَمَ هَذَا الْمَقَامُ.
اُس اِجماع کی وجہ سے باطل ہو گئی ہے جو کہ اِن دونوں اختلافی قولوں سے مرکّب ہوا ہے تیسرے قول کے باطل ہونے پر، اِسی طرح اِس مقام کو سمجھ لینا چاہیئے۔

چھہتّرواں درس

آج کے درس میں ایک بات ذکر کی جائے گی:

- تقلید صحابی کے وجوب اور عدم وجوب کے اختلاف کا محل

تقلید صحابی کے وجوب وعدم وجوب میں موجود اختلاف اس صورت میں ہے جب ذیل کی دو شرطیں پائی جائیں۔

پہلی شرط: کسی صحابی نے کوئی بات کہی اور دوسرے صحابہ سے اس میں کوئی اختلاف ثابت نہ ہو، یعنی وہ بات دوسرے صحابہ کو پہنچی ہی نہیں، اس بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ بعض تقلید صحابی کو ترجیح دیتے ہیں اور بعض ترجیح نہیں دیتے۔

دوسری شرط: اور یہ بات ثابت نہ ہو کہ صحابی کا قول دوسرے صحابی تک پہنچا اور وہ خاموش رہے۔ یعنی جب صحابی

کوئی بات کہے اور دوسرے صحابی کو نہ پہنچی ہو تو تب اختلاف ہے۔

اور اگر یہ بات ثابت ہو کہ یہ قول دوسرے صحابہ تک پہنچا تو دو صورتیں ہیں: باقی حضرات اسے سن کر خاموش رہے اور نکیر نہیں کی، یا نکیر کی۔ اگر باقی صحابہ کا اس قول کو سن کر خاموش رہنا ثابت ہو جائے تو یہ اجماع سکوتی ہو گا، لہٰذا بالاتفاق اس اجماع کی تقلید واجب ہو گی۔

اور اگر مخالفت کی ہو تو یہ مجتہدین کے اختلاف کی طرح ہے، مقلد کو اختیار ہے جس قول پر چاہے عمل کرے۔ لیکن وہ کسی تیسرے قول کی طرف نہیں جائے گا؛ کیوں کہ وہ تیسرا قول ان دونوں صورتوں کے اجماع سے خود باطل ہو گیا۔

الدرس الخامس والسبعون

وَاَمَّا التَّابِعِيُّ فَاِنْ ظَهَرَتْ فَتْوَاهُ فِي زَمَنِ الصَّحَابَةِ كَشُرَيْحٍ كَانَ مِثْلَهُمْ عِنْدَ الْبَعْضِ، وَهُوَ الْاَصَحُّ،
اور بہر حال تابعی (کی تقلید تو اُس میں دیکھا جائے گا کہ) اگر اُن کا فتویٰ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانے میں ظاہر ہوا ہو جیسا کہ حضرت شُریح تو وہ تابعی بعض کے نزدیک اُن صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مثل ہو گا، اور یہی صحیح ہے،
فَيَجِبُ تَقْلِيدُهُ، كَمَا رُوِيَ اَنَّ عَلِيًّا رضی اللہ عنہ تَحَاكَمَ اِلَى شُرَيْحٍ الْقَاضِي فِي اَيَّامِ خِلَافَتِهِ فِي دِرْعِهِ،
پس اُس تابعی کی تقلید لازم ہو گی، جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنے ایامِ خلافت میں فیصلہ کرانے کے لئے قاضی شُریح رحمۃ اللہ علیہ کے پاس گئے اپنی زِرہ کے سلسلہ میں
وَقَالَ: دِرْعِي عَرَفْتُهَا مَعَ هَذَا الْيَهُودِيِّ، فَقَالَ شُرَيْحٌ لِلْيَهُودِيِّ: مَا تَقُولُ؟ قَالَ: دِرْعِي وَفِي يَدِي،
اور کہا کہ میں نے اپنی زِرہ اِس یہودی کے پاس پہچانی ہے، پس قاضی شُریح رحمۃ اللہ علیہ نے یہودی سے کہا: تم کیا کہتے ہو؟ اُس نے کہا: میری زِرہ ہے اور میرے قبضہ میں ہے،
فَطَلَبَ شَاهِدَيْنِ مِنْ عَلِيٍّ رضی اللہ عنہ، فَاَتَى عَلِيٌّ رضی اللہ عنہ بِابْنِهِ الْحَسَنِ وَقَنْبَرٍ مَوْلَاهُ؛ لِيَشْهَدَا عِنْدَ شُرَيْحٍ،
پس قاضی شُریح رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت علی کرّم اللہ وجہہ سے دو گواہ طلب کیے، حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنے بیٹے حضرت حسن رضی اللہ عنہ اور اپنے آزاد کردہ غلام قَنبر کو لائے تاکہ وہ دونوں قاضی شُریح رحمۃ اللہ علیہ کے پاس گواہی دیں،
فَقَالَ شُرَيْحٌ: اَمَّا شَهَادَةُ مَوْلَاكَ فَقَدْ اَجَزْتُهَا لَكَ؛ لِاَنَّهُ صَارَ مُعْتَقًا، وَاَمَّا شَهَادَةُ ابْنِكَ لَكَ فَلَا
پس حضرت شُریح رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: بہر حال آپ کے آزاد کردہ غلام کی شہادت کو تو میں آپ کے لئے جائز قرار دیتا ہوں اِس لئے کہ وہ آزاد ہو چکا ہے، اور بہر حال آپ کے بیٹے کی شہادت آپ کے حق میں
اُجِيزُهَا لَكَ، وَكَانَ مِنْ مَذْهَبِ عَلِيٍّ رضی اللہ عنہ اَنَّهُ يَجُوزُ شَهَادَةُ الْاِبْنِ لِلْاَبِ، وَخَالَفَهُ شُرَيْحٌ فِي ذَلِكَ،

تو وہ میں آپ کے لئے جائز قرار نہیں دیتا، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مذہب یہ تھا کہ بیٹے کی شہادت باپ کے حق میں جائز ہے، اور حضرت شُریح رحمۃ اللہ علیہ اِس مسئلہ میں اُن کے مُخالِف تھے،

فَلَمْ يُنْكِرْهُ عَلِيٌّ رضی اللہ عنہ فَسَلِمَ الدِّرْعَ لِلْيَهُودِيِّ، فَقَالَ الْيَهُودِيُّ: اَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ مَشَى مَعِي اِلَى قَاضِيهِ،

پس حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اُن کا اِنکار نہیں کیا، پس حضرت شُریح رحمۃ اللہ علیہ نے وہ زِرہ یہودی کو دے دی۔ یہودی نے کہا: امیر المؤمنین میرے ساتھ اپنے قاضی کے پاس گئے،

فَقَضَى عَلَيْهِ، فَرَضِيَ بِهِ، صَدَقْتَ وَاللهِ اِنَّهَا لَدِرْعُكَ، وَاَسْلَمَ الْيَهُودِيُّ، فَسَلِمَ الدِّرْعَ عَلِيٌّ

اور قاضی نے اُن کے خلاف فیصلہ سنادیا اور وہ اُس فیصلہ پر راضی بھی ہو گئے...!(اے امیر المؤمنین!) آپ نے سچ کہا، بلاشبہ یہ زرہ آپ ہی کی ہے اور یہودی اِسلام لے آیا، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے وہ زرہ یہودی کو دے دی

لِلْيَهُودِيِّ وَوَهَبَهُ فَرَسًا، وَكَانَ مَعَهُ حَتَّى اسْتُشْهِدَ فِي حَرْبِ صِفِّينٍ. وَهَكَذَا مَسْرُوقٌ كَانَ تَابِعِيًّا

اور اُسے گھوڑا (بھی) ہبہ کیا، (اُس کے بعد) وہ یہودی حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ ہوتا تھا یہاں تک کہ صِفّین کے معرکہ میں وہ شہید ہو گیا، اور اِسی طرح حضرت مسروق رحمۃ اللہ علیہ تابعی تھے

خَالَفَ ابْنَ عَبَّاسٍ رضی اللہ عنہما فِي مَسْأَلَةِ النَّذْرِ بِذَبْحِ الْوَلَدِ، فَاِنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ رضی اللہ عنہما يَقُولُ: مَنْ نَذَرَ بِذَبْحِ الْوَلَدِ

اُنہوں نے حضرت ابنِ عبّاس رضی اللہ عنہما کی مُخالفت کی تھی «مسألة النّذر بذبح الولَد» (یعنی بیٹے کو ذبح کرنے کی نذر ماننے کے مسئلہ) میں، پس حضرت ابنِ عبّاس رضی اللہ عنہما کا یہ کہنا تھا جس نے وَلد کو ذبح کرنے کی نذر مانی

يَلْزَمُهُ مِائَةُ اِبِلٍ قِيَاسًا عَلَى دِيَةِ النَّفْسِ، فَقَالَ مَسْرُوقٌ: لَا، بَلْ يَلْزَمُهُ ذَبْحُ شَاةٍ؛ اسْتِدْلَالًا بِفِدَاءِ

تو اُس پر نفس کی دیت پر قیاس کرتے ہوئے سو اونٹ لازم ہوں گے، حضرت مسروق رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: نہیں، بلکہ اُس کے اوپر ایک ہی بکری لازم ہو گی حضرت اسماعیل علیہ السلام کے فدیہ سے اِستدلال کرتے ہوئے، (جو کہ ایک مینڈھا تھا)۔

اِسْمَاعِيلَ، فَلَمْ يُنْكِرْهُ اَحَدٌ، فَصَارَ اِجْمَاعًا. وَرُوِيَ عَنْ اَبِي حَنِيفَةَ: اِنِّي لَا اُقَلِّدُ التَّابِعِيَّ؛ لِاَنَّهُمْ رِجَالٌ

پس حضرت ابنِ عبّاس رضی اللہ عنہما نے اُن کی بات کا اِنکار نہیں کیا، پس یہ اِجماع ہو گیا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا گیا ہے کہ میں کسی تابعی کی تقلید نہیں کروں گا؛ اِس لئے کہ وہ مَرد ہیں

وَنَحْنُ رِجَالٌ؛ لِاَنَّ قَوْلَ الصَّحَابِيِّ اِنَّمَا يُقْبَلُ لِاحْتِمَالِ السِّمَاعِ وَاِصَابَةِ رَأْيِهِمْ بِبَرَكَةِ صُحْبَةِ النَّبِيِّ صلی اللہ علیہ وسلم

اور میں بھی مَرد ہوں، اِس لئے کہ صحابی کا قول قبول کیا جاتا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سننے کے احتمال کی وجہ سے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی فیضِ صحبت کی برکت سے اُن کی رائے کے درست ہونے کی وجہ سے،

وَهُوَ مَفْقُودٌ فِي التَّابِعِيِّ، وَهُوَ مُخْتَارُ شَمْسِ الْأَئِمَّةِ، وَهَذَا كُلُّهُ اِنْ ظَهَرَتْ فَتْوَاهُ فِي زَمَنِ الصَّحَابَةِ،
اور یہ بات تابعی میں مفقود ہے، اور یہی شمس الائمہ (امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ) کا مختار قول ہے، اور یہ ساری تفصیل اُس وقت ہے جبکہ تابعی کا فتویٰ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانے میں ظاہر ہوا ہو،
وَاِنْ لَمْ تَظْهَرْ فَتْوَاهُ وَلَمْ يُزَاحِمْهُمْ فِي الرَّأْيِ كَانَ مِثْلَ سَائِرِ أَئِمَّةِ الْفَتْوٰى، لَا يَصِحُ تَقْلِيدُهُ.
اور اگر اُن کا فتویٰ ظاہر نہ ہوا ہو اور وہ تابعی اپنی رائے میں صحابہ کرام کے مزاحم نہ ہوئے ہوں تو وہ دیگر تمام ائمۃ الفتاویٰ کے مثل ہوں گے، اُن کی تقلید (مجتہد کے لئے) واجب نہ ہو گی۔

پچھتّرواں درس

آج کا درس تابعی کے قول کی تقلید لازم ہونے، نہ ہونے سے متعلق ہے۔

تابعی کا فتویٰ صحابہ کے زمانہ میں ظاہر ہوا ہو گا یا نہیں؟ اگر ظاہر نہ ہوا ہو تو بالاتفاق اس کی تقلید دیگر ائمہ کی طرح ہے، اس کی تقلید صحیح ہے۔

اگر تابعی کا فتویٰ صحابہ کے زمانہ میں ظاہر ہوا ہو تو بعض حضرات کے نزدیک اس کا فتویٰ صحابہ کی طرح ہی ہے، اور یہ صحیح قول ہے، لہٰذا اس کی تقلید واجب ہے۔

پہلی مثال: جیسے مروی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے دور خلافت میں اپنا فیصلہ قاضی شریح رحمہ اللہ جو کہ تابعی ہیں ان کے سامنے پیش کیا کہ میری زرہ ایک یہودی کے پاس ہے میں نے اسے پہچان لیا ہے۔ تو قاضی شریح رحمہ اللہ نے اس یہودی سے پوچھا اس کے بارے میں تم کیا کہتے ہو؟ تو یہودی نے کہا کہ زرہ میری ہے اور میرے قبضے میں ہے۔ تو قاضی شریح نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے گواہ طلب کیے، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک اپنا بیٹا حسن رضی اللہ عنہ کو اور دوسرا اپنا آزاد کردہ غلام قنبر کو پیش کیا، تو قاضی شریح نے کہا: جہاں تک آپ کے آزاد کردہ غلام کی بات ہے تو میں اس کی گواہی کو قبول کرتا ہوں، اور آپ کے بیٹے کی گواہی آپ کے حق میں قبول نہیں کرتا۔ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ کے نظریہ کے مطابق بیٹا باپ کے حق میں گواہی دے سکتا ہے، لیکن قاضی شریح نے اس کی مخالفت کی تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس پر کوئی نکیر نہیں کی، بلکہ زرہ یہودی کے لیے چھوڑ دی، تو وہ یہودی حیران ہوا اور کہنے لگا: امیر المؤمنین میرے ساتھ قاضی کے پاس گئے اور فیصلہ ان کے خلاف ہو اور وہ اس فیصلہ پر راضی بھی ہوئے۔ اب میں سچ بولتا ہوں: اللہ کی قسم! یہ زرہ آپ رضی اللہ عنہ کی ہی ہے۔ اور وہ یہودی مسلمان ہو گیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے وہ زرہ بھی اس کو دی اور ایک گھوڑا بھی دیا جو ان کے پاس رہا، چناں چہ جنگ صفین میں وہ شہید ہو گیا۔

دوسری مثال: اسی طرح مسروق رحمہ اللہ ایک تابعی تھے، انہوں نے بیٹے کو ذبح کرنے کی نذر کے مسئلہ میں حضرت

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مخالفت کی۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما کہتے تھے کہ جس نے اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کی نذر مانی تو اس پر لازم ہے کہ وہ سو اونٹ ذبح کرے، دیتِ نفس پر قیاس کرتے ہوئے۔ اور مسروق رحمہ اللہ کہتے تھے کہ وہ ایک بکری ذبح کرے، حضرت اسماعیل علیہ السلام کے فدیہ پر قیاس کرتے ہوئے۔ اس پر کسی نے انکار نہیں کیا، لہٰذا یہ اجماع ہو گیا۔

تقلید تابعی سے متعلق امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول:

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں تابعی کی تقلید نہیں کرتا؛ کیوں کہ جیسے وہ انسان ہیں ہم بھی ویسے ہی انسان ہیں۔ کیوں کہ صحابی کا قول اس لیے مقبول ہے کہ اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اُس نے وہ بات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ ان کی رائے کو فوقیت اس لیے حاصل ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت حاصل کی ہے۔ اور یہ دونوں باتیں تابعی میں نہیں پائی جارہی ہیں۔ اور یہی شمس الائمہ کا پسندیدہ قول ہے۔

قوله: «وهذا كله ... إلخ»:

مذکورہ تفصیل اس صورت میں ہے جب تابعی کا فتویٰ صحابہ کے زمانہ میں ظاہر ہو جائے۔ اور اگر تابعی کا فتویٰ صحابہ کے زمانہ میں ظاہر نہ ہوا ہو اور نہ ہی صحابہ سے اختلافِ رائے ہوا ہو تو اس صورت میں اس تابعی کی حیثیت دیگر ائمۂ فتویٰ کی طرح ہے کہ مجتہد پر اس کی تقلید لازم نہیں، بلکہ وہ اپنی مستقل رائے قائم کرنے میں آزاد ہے۔

باب الاجماع

مصنف رحمہ اللہ سنت کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد اب یہاں سے اجماع کی بحث شروع فرمارہے ہیں۔

اجماع کا باب سات باتوں پر مشتمل ہے۔

(۱) اجماع کے لغوی اور اصطلاحی معنی کا بیان۔

(۲) اجماع کے ارکان کا بیان۔

(۳) اجماع کے اہل کا ذکر۔

(۴) اجماع کی شرط کا ذکر۔

(۵) اجماع کے حکم کا ذکر۔

(۶) اجماع کے سبب کا ذکر۔

(۷) اجماع کے اقسام ذکر۔

الدرس السادس والسَّبعون

باب الإجماع

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ أَقْسَامِ السُّنَّةِ شَرَعَ فِي بَيَانِ الْاِجْمَاعِ فَقَالَ: بَابُ الْاِجْمَاعِ، وَهُوَ فِي اللُّغَةِ: الْاِتِّفَاقُ،
اور مصنف رحمہ اللہ جب سنت کی اقسام بیان کرنے سے فارغ ہو گئے تو اجماع کا بیان شروع کر دیا اور فرمایا: "اجماع کا باب"۔ اور اِجماع لغت میں "اِتفاق" کو کہتے ہیں۔
وَفِي الشَّرِيْعَةِ: اِتِّفَاقُ مُجْتَهِدِيْنَ صَالِحِيْنَ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ فِيْ عَصْرٍ وَّاحِدٍ عَلٰى اَمْرٍ قَوْلِيٍّ اَوْ فِعْلِيٍّ،
اور شریعت میں: "امتِ محمدیہ علی صاحبہا التحیۃ والسلام کے ایک زمانے کے صالح مجتہدین کا کسی قولی یا فعلی امر میں اِتفاق اِجماع کہلاتا ہے"۔
رُكْنُ الْاِجْمَاعِ نَوْعَانِ: عَزِيْمَةٌ، وَهوَ التَّكَلُّمُ مِنْهُمْ بِمَا يُوْجِبُ الْاِتِّفَاقَ، اَيِ اتِّفَاقُ الْكُلِّ عَلَى الْحُكْمِ
اِجماع کا رکن دو قسم کا ہے: عزیمت، اور وہ اہلِ اِجماع کا کسی ایسی بات کا تکلّم کرنا ہے جو اِتفاق کو ثابت کرتا ہو، یعنی کسی حکم پر سب کا اتفاق ہو،
بِأَنْ يَّقُوْلُوْا: أَجْمَعْنَا عَلٰى هٰذَا اِنْ كَانَ ذٰلِكَ الشَّيْءُ مِنْ بَابِ الْقَوْلِ. أَوْ شُرُوْعُهُمْ فِي الْفِعْلِ
اِس طور پر کہ وہ یوں کہیں: "أجمعْنا علىٰ هذا" ہم نے اِس پر اتفاق کر لیا ہے، اگر وہ چیز قول کے باب سے تعلّق رکھتی ہو۔ یا اُن (اہلِ اِجماع) کا کام میں شروع ہو جانا

اِنْ كَانَ مِنْ بَابِهٖ، أَىْ كَانَ ذٰلِكَ الشَّيْءُ مِنْ بَابِ الْفِعْلِ، كَمَا اِذَا شَرَعَ أَهْلُ الْاِجْتِهَادِ
اگر وہ فعل کے باب سے تعلّق رکھتی ہو، یعنی وہ چیز فعل کے باب میں سے ہو، جیسا کہ مضارَبت، مزارعت یا شرکت میں
جَمِيْعًا فِي الْمُضَارَبَةِ أَوِ الْمُزَارَعَةِ أَوِ الشِّرْكَةِ كَانَ ذٰلِكَ اِجْمَاعًا مِّنْهُمْ عَلٰى شَرْعِيَّتِهَا. وَرُخْصَةٌ،
جب تمام اہلِ اجتہاد (عملی طور پر) شروع ہو جائیں تو یہ اُن کی جانب سے ان چیزوں (مضارَبت، مزارعت یا شرکت) کے مشروع ہونے پر اِجماع ہوگا۔ اور (دوسری نوع) رخصت ہے،
وَهُوَ أَنْ يَّتَكَلَّمَ أَوْ يَفْعَلَ الْبَعْضُ دُوْنَ الْبَعْضِ، أَىْ يَتَّفِقُ بَعْضُهُمْ عَلٰى قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ، وَسَكَتَ الْبَاقُوْنَ مِنْهُمْ،
اور وہ یہ ہے کہ (اہلِ اجماع میں سے) بعض لوگ تکلّم یا عمل کریں اور بعض نہ کریں، یعنی اُن میں سے بعض کسی قول یا فعل پر متفق ہوں اور باقی لوگ خاموش رہیں
وَلَا يَرُدُّوْنَ عَلَيْهِمْ بَعْدَ مُضِيِّ مُدَّةِ التَّأَمُّلِ، وَهِيَ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ أَوْ مَجْلِسُ الْعِلْمِ، وَيُسَمّٰى هٰذَا اِجْمَاعًا سُكُوْتِيًّا،
اور غور و فکر کی مدّت گذرنے کے بعد اُن (کرنے والوں) پر ردّ نہ کریں، اور وہ (مدّت) تین دن یا مجلسِ علم ہے، اور اسے "اِجماعِ سکوتی"
وَهُوَ مَقْبُوْلٌ عِنْدَنَا، وَفِيْهِ خِلَافُ الشَّافِعِيِّ رحمه الله؛ لِأَنَّ السُّكُوْتَ كَمَا يَكُوْنُ لِلْمُوَافَقَةِ يَكُوْنُ لِلْمَهَابَةِ،
کہاجاتا ہے اور یہ ہمارے نزدیک مقبول ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اِس میں اختلاف ہے (وہ اِس کو مقبول نہیں کہتے)، اِس لئے کہ خاموش رہنا جیسا کہ موافقت کے لئے ہوتا ہے اِسی طرح (دوسرے شخص کی) ہیبت کی وجہ سے بھی ہوتا ہے،
وَلَا يَدُلُّ عَلَى الرِّضَا كَمَا رُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما أَنَّهُ خَالَفَهُ عُمَرُ رضي الله عنه فِيْ مَسْأَلَةِ الْعَوْلِ،
اور (خاموش رہنے والے کی) رضامندی پر دلالت نہیں کرتا، جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مَروی ہے کہ اُنہوں نے مسئلہ عَول میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مُخالفت کی تھی،
فَقِيْلَ لَهٗ: هَلَّا أَظْهَرْتَ حُجَّتَكَ عَلٰى عُمَرَ؟ فَقَالَ: كَانَ رَجُلًا مَهِيْبًا فَهِبْتُهٗ، وَمَنَعَتْنِيْ دُرَّتُهٗ. وَالْجَوَابُ:
چنانچہ اُن سے کہا گیا: آپ نے اپنی حجت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے کیوں ظاہر نہیں کی؟ تو اُنہوں فرمایا: حضرت عمر رضی اللہ عنہ ایک ہیبت ناک آدمی تھے، مجھے اُن سے ڈر لگا اور اُن کے کوڑے نے مجھے روکے رکھا۔ اور اِس کا جواب یہ ہے کہ
أَنَّ هٰذَا غَيْرُ صَحِيْحٍ؛ لِأَنَّ عُمَرَ رضي الله عنه كَانَ أَشَدَّ انْقِيَادًا لِاسْتِمَاعِ الْحَقِّ مِنْ غَيْرِهٖ، حَتّٰى كَانَ يَقُوْلُ: لَا
یہ (منقول روایت) صحیح نہیں، اِس لئے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ دوسروں کے مقابلے میں حق بات کو سننے کے لئے سب سے زیادہ اِطاعت کرنے والے تھے، یہاں تک کہ وہ تو کہتے تھے:

خَيْرَ فِيْكُمْ مَا لَمْ تَقُوْلُوْا، وَلَا خَيْرَ لِيْ مَا لَمْ أَسْمَعْ. وَكَيْفَ يُظَنُّ فِيْ حَقِّ الصَّحَابَةِ التَّقْصِيْرُ فِيْ أُمُوْرِ
"تم میں کوئی بھلائی نہیں جب تک کہ تم نہ بولو اور مجھ میں کوئی بھلائی نہیں جب تک میں نہ سنوں"۔ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے حق میں دین کے معاملات میں کوتاہی کرنا
الدِّيْنِ وَالسُّكُوْتُ عَنِ الْحَقِّ فِيْ مَوْضِعِ الْحَاجَةِ وَقَدْ قَالَ ﷺ: «السَّاكِتُ عَنِ الْحَقِّ شَيْطَانٌ أَخْرَسُ».
اور ضرورت کے مقام پر حق بولنے سے خاموش رہنے کا گمان کیسے کیا جاسکتا ہے، جبکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "حق بات کو بولنے سے خاموش رہنے والا گونگا شیطان ہے"۔

چہتّرواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: اجماع کے لغوی اور اصطلاحی معنیٰ

دوسری بات: اجماع کے ارکان کا ذکر

پہلی بات: اجماع کے لغوی اور اصطلاحی معنیٰ:

اجماع کے لغوی معنیٰ: لغت میں اجماع کے دو معنیٰ آتے ہیں: (۱) عزم، یعنی پختہ ارادہ کرنا۔ اور (۲) اتفاق کے آتے ہیں۔ جیسے کہا جاتا ہے: **أجمع القوم على كذا.** یعنی قوم نے اس کام پر اتفاق کر لیا۔

اجماع کے اصطلاحی معنیٰ: اصطلاحِ شرع میں اجماع کسی ایک زمانے میں امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صالحین مجتہدین کا کسی امر قولی یا امر فعلی پر اتفاق کر لینے کا نام ہے۔

دوسری بات: اجماع کے ارکان کا ذکر:

رکنِ اجماع، یعنی اتفاق مجتہدین کی اقسام:

اجماع کے دو رکن ہیں: (۱) عزیمت۔ (۲) رخصت۔

(۱) عزیمت: یہ ہے کہ کسی مسئلے پر کسی زمانے کے تمام مجتہدین کا قولی طور پر اتفاق کر لینا۔ جیسے وہ یوں کہیں: **أجمعنا على هذا.** یا کسی زمانے کے مجتہدین کا کسی فعل پر اتفاق کر لینا۔ جیسے تمام مجتہدین کا مضاربت کا فعل، یا مزارعت کا فعل، یا مشارکت کا فعل شروع کرنا۔ پس تمام مجتہدین کا اس فعل کے شروع کرنے کے ساتھ ہی اجماع ثابت ہو گا۔

(۲) رخصت: کا مطلب یہ ہے کہ بعض مجتہدین کا کسی قول یا فعل پر اتفاق کرلینا اور بعض مجتہدین کا اس قول یا فعل پر خاموشی اختیار کرلینا یہاں تک کہ تین دن گذر جائیں جو کہ غور و فکر کرنے کی مدّت ہے اور وہ رد نہ کریں، یا مجلس ختم ہونے تک وہ رد نہ کریں، تو یہ اجماع ہوگا اور اسے اجماع سکوتی کا نام دیا جاتا ہے۔

قوله: «وهو مقبول عندنا ... إلخ»:

اجماع سکوتی میں ائمہ کا اختلاف:

احناف کے نزدیک اجماع سکوتی مقبول ہے۔

شوافع کے نزدیک اجماع سکوتی مقبول نہیں ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل: وہ فرماتے ہیں کہ سکوت رضا کی دلیل نہیں ہے، سکوت جس طرح موافقت میں اختیار کیا جاتا ہے اسی طرح سکوت رعب اور ڈر کی وجہ سے بھی اختیار کیا جاتا ہے جو رضا پر دلالت نہیں کرتا۔

جیسے عول والے مسئلہ میں حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اختلاف رکھتے تھے، لیکن ان کی زندگی میں اس مسئلے سے اختلاف ظاہر نہیں کیا اور اُن کے دنیا سے رخصت ہونے کے بعد اختلاف ظاہر کیا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کسی نے کہا کہ تم نے اپنے دلائل اور اپنا مؤقف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے کیوں پیش نہیں کیا؟ تو انہوں نے جواب دیا: حضرت عمر رضی اللہ عنہ ایک بارُعب انسان تھے، ان کا رعب اور ان کی ہیبت مجھ پر طاری ہوئی اور اس مسئلے کے اظہار سے ان کے درّہ کا خوف مجھے مانع ہوا۔

احناف کی طرف سے جواب: یہ دیا جاتا ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ اثر انتہائی ضعیف ہے اور یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تو حق کے سامنے سر تسلیم خم کرلیا کرتے تھے، اور فرمایا کرتے تھے کہ "تمہارے اندر کوئی بھلائی نہیں جب تک تم مجھے حق بات نہ بتاؤ، اور میرے اندر کوئی بھلائی نہیں جب تک کہ میں حق بات نہ بتاسکوں"۔ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے متعلق یہ کیسے تصور کیا جاسکتا ہے کہ وہ امورِ دین میں کوئی کوتاہی کرلیں اور بولنے اور اختلاف رکھنے کی جگہ میں وہ خاموش رہیں، یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ جب کہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے: "اظہارِ حق سے خاموش رہنے والا شخص گونگا شیطان ہے"۔

الدرس السابع والسبعون

وَأَهْلُ الْإِجْمَاعِ مَنْ كَانَ مُجْتَهِدًا صَالِحًا اِلَّا فِيْمَا يُسْتَغْنٰى فِيهِ عَنِ الْاِجْتِهَادِ لَيْسَ فِيْهِ هَوًى وَلَا فِسْقٌ،

اور اِجماع کا اہل وہ ہے جو مجتہد اور صالح ہو مگر وہ صورت جس میں اِجتہاد سے استغناء کیا جاسکتا ہو، اُس مجتہد میں خواہشات کی پیروی اور فسق نہ ہو۔

صِفَةٌ لِقَوْلِهِ: «مُجْتَهِدًا»، كَأَنَّهُ قَالَ: أَهْلُ الْإِجْمَاعِ مَنْ كَانَ مُجْتَهِدًا صَالِحًا اِلَّا فِيْمَا يُسْتَغْنٰى عَنِ الرَّأْيِ،

یہ (لَيْسَ فِيْهِ هوى) مصنف کے قول "مجتہداً" کی صفت ہے، گویا کہ یوں فرمایا کہ: اہلِ اِجماع وہ ہے جو مجتہد ہو، نیک ہو،

فَإِنَّهُ لَا يُشْتَرَطُ فِيْه أَهلُ الْاِجْتِهَادِ بِهِ، بَلْ لَا بُدَّ فِيْه مِنْ اِتِّفَاقِ الْكُلِّ مِنَ الْخَوَاصِّ وَالْعَوَامِّ

مگر وہ صورت جس میں رائے سے اِستغناء کیا جاسکتا ہو کیونکہ اس میں اہلِ اِجتہاد ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ اس میں عوام وخواص سب کا اِتفاق ضروری ہے،

حَتّٰى لَوْ خَالَفَ وَاحِدٌ مِّنْهُمْ لَمْ يَكُنْ اِجْمَاعًا كَنَقْلِ الْقُرْآنِ وَأَعْدَادِ الرَّكْعَاتِ

یہاں تک کہ اگر اُن میں سے کوئی ایک بھی مخالفت کرے تو وہ اِجماع نہ ہوگا، جیسے قرآن کریم کا منقول ہونا، رکعات کا منقول ہونا،

وَمَقَادِيْرِ الزَّكَاةِ وَاسْتِقْرَاضِ الْخُبْزِ وَالْاِسْتِحْمَامِ، وَقَالَ أَبُوْ بَكْرِ الْبَاقِلَّانِيُّ: اِنَّ الْاِجْتِهَادَ لَيْسَ

زکوۃ کی مقداروں کا منقول ہونا، روٹی کا (بغیر وزن کیے) قرض لینا، حمام میں نہانا۔ اور ابو بکر باقلانی فرماتے ہیں: بے شک مسائلِ

بِشَرْطٍ فِي الْمَسَائِلِ الْاِجْتِهَادِيَّةِ أَيْضًا، وَيَكْفِي قَوْلُ الْعَوَامِ فِي انْعِقَادِ الْاِجْمَاعِ وَالْجَوَابُ:

اِجتہادیہ کے اندر بھی اِجتہاد شرط نہیں، اور اِجماع کے منعقد ہونے میں عوام کا قول ہی کافی ہے، اور اس کا جواب یہ ہے

أَنَّهم كَالْأَنْعَامِ وَعَلَيْهِم أَنْ يُّقَلِّدُوا الْمُجْتَهِدِيْنَ وَلَا يُعْتَبَرُ خِلَافُهم فِيْمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ مِّنَ التَّقْلِيْدِ.

کہ عوام تو جانوروں کی طرح ہیں، اُن کے اوپر مجتہدین کی تقلید کرنا لازم ہے، اور عوام کی مخالفت کا اُن چیزوں میں کوئی اعتبار نہیں جن میں اُن پر (مجتہد کی) تقلید کرنا لازم ہے۔

وَكَوْنُهُ مِنَ الصَّحَابَةِ أَوْ مِنَ الْعِتْرَةِ لَا يُشْتَرَطُ، يَعْنِي قَالَ بَعْضُهُمْ: لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِلصَّحَابَةِ؛

اور اُن (اہلِ اِجتہاد کا) صحابہ کرام میں سے ہونا یا عترتِ رسول (نبی کریم ﷺ کے اقرباء) میں سے ہونا شرط نہیں ہے، یعنی بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اِجماع نہیں ہوتا مگر صرف صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا،

لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَدَحَهُمْ وَأَثْنٰى عَلَيْهِمِ الْخَيْرَ، فَهُمُ الْأُصُوْلُ فِي عِلْمِ الشَّرِيْعَةِ وَانْعِقَادِ الْأَحْكَامِ،

اِس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اُن کی مدح فرمائی ہے اور ان کے خیر پر ہونے کی تعریف فرمائی ہے، پس وہ شریعت کے علم اور حکم کے منعقد ہونے میں اصول کی حیثیت رکھتے ہیں (لہٰذا اُنہی کا اجماع حجت ہو گا)، اور

وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِعِتْرَتِهِ ﷺ، أَيْ نَسْلِهِ وَأَهْلِ قَرَابَتِهِ؛ لِأَنَّهُ ﷺ قَالَ: «اِنِّيْ تَرَكْتُ فِيْكُمْ اِنْ

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ اجماع صرف عترتِ رسول ﷺ یعنی آپ کی نسل اور قرابت داروں کا ہوتا ہے اِس لئے کہ نبی کریم ﷺ

مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوْا: كِتَابَ اللهِ وَعِتْرَتِيْ». وَعِنْدَنَا شَيْءٌ مِّنْ ذٰلِكَ لَيْسَ بِشَرْطٍ بَلْ يَكْفِي

نے اِرشاد فرمایا: ”میں نے تمہارے اندر ایسی چیز چھوڑی ہے کہ اگر تم اُسے تھامے رہو گے ہر گز گمراہ نہ ہو گے: کتاب اللہ اور میرے اہلِ بیت“۔ اور ہمارے نزدیک ان میں سے کوئی چیز شرط نہیں ہے، بلکہ نیک مجتہدین اس میں کافی ہیں،

الْمُجْتَهِدُوْنَ الصَّالِحُوْنَ فِيْهِ، وَمَا ذَكَرْتُمْ اِنَّمَا يَدُلُّ عَلٰى فَضْلِهِمْ، لَا عَلٰى أَنَّ اِجْمَاعَهُمْ حُجَّةٌ دُوْنَ غَيْرِهِمْ.

اور جو (دلائل) تم نے ذکر کیے ہیں وہ تو صرف اُن (صحابہ کرام اور اہلِ بیت) کی فضیلت پر دلالت کرتے ہیں، اِس پر دلالت نہیں کرتے کہ اُن کا اجماع حجت ہے، دوسروں کا نہیں۔

وَكَذَا أَهْلُ الْمَدِيْنَةِ أَوِ انْقِرَاضُ الْعَصْرِ، أَيْ كَذٰلِكَ لَا يُشْتَرَطُ كَوْنُ أَهْلِ الْاِجْمَاعِ أَهْلَ الْمَدِيْنَةِ

اِسی طرح (اِجماع کرنے والوں کا) اہلِ مدینہ ہونا اور (اِجماع کرنے والے مجتہدین کے) زمانے کا گذر جانا، یعنی اِسی طرح اہلِ اِجماع کا مدینہ والوں میں سے ہونا

أَوِ انْقِرَاضُ عَصْرِهِمْ، قَالَ مَالِكٌ رحمه الله: يُشْتَرَطُ فِيْهِ كَوْنُهُمْ مِنْ أَهْلِ الْمَدِيْنَةِ؛ لِأَنَّهُ ﷺ قَالَ:

یا اُن کے زمانے کا گزر جانا شرط نہیں۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اجماع میں شرط ہے کہ اِجماع کرنے والے اہلِ مدینہ میں سے ہوں، اِس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اِرشاد فرمایا:

«اِنَّ الْمَدِيْنَةَ تَنْفِي خَبَثَهَا كَمَا يَنْفِي الْكِيْرُ خَبثَ الْحَدِيْدِ». والْخَطَأُ أَيْضًا خُبْثٌ، فَيَكُوْنُ مَنْفِيًّا عَنْهَا،

”بے شک مدینہ اپنے رہنے والوں سے گندگی کو ایسے ہی دور کر دیتا ہے جیسے بھٹی لوہے کے میل کچیل کو“۔ اور خطاء بھی ایک گندگی ہے، پس وہ بھی مدینہ والوں سے دور کر دی گئی ہے۔

وَالْجَوَابُ أَنَّ ذٰلِكَ لِفَضْلِهِمْ وَلَا يَكُوْنُ دَلِيْلًا عَلٰى أَنَّ اِجْمَاعَهُمْ حُجَّةٌ لَا غَيْرُ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رحمه الله:

اور اِس کا جواب یہ ہے کہ یہ (حدیث) اُن مدینہ والوں کی فضیلت کے لئے ہے، یہ اِس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اُن (اہلِ مدینہ) کا اِجماع حجت ہے، دوسروں کا نہیں۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

يُشْتَرَطُ فِيْهِ انْقِرَاضُ الْعَصْرِ، وَمَوْتُ جَمِيْعِ الْمُجْتَهِدِيْنَ، فَلَا يَكُوْنُ اِجْمَاعُهُمْ حُجَّةً مَا لَمْ يَمُوْتُوْا؛

اس میں زمانہ کا گذر جانا اور تمام مجتہدین کا مر جانا شرط ہے، پس اُن کا اِجماع حجّت نہیں ہو گا جب تک کہ وہ سب مر نہ جائیں،

لِأَنَّ الرُّجُوْعَ قَبْلَهُ مُحْتَمَلٌ، وَمَعَ الْاِحْتِمَالِ لَا يَثْبُتُ الْاِسْتِقْرَارُ، قُلْنَا: اَلنُّصُوْصُ الدَّالَّةُ عَلٰى حُجِّيَّةِ

اِس لئے کہ اس سے پہلے رجوع کرنے کا اِحتمال ہے اور احتمال کے ساتھ اِستقرار (ٹھہراؤ) ثابت نہیں ہوتا۔ ہم یہ کہتے ہیں اِجماع کے حجّت

الْاِجْمَاعِ لَا تُفَصِّلُ بَيْنَ أَنْ يَّمُوْتُوْا أَوْ لَمْ يَمُوْتُوا. وَقِيْلَ: يُشْتَرَطُ لِلْاِجْمَاعِ اللَّاحِقِ عَدَمُ الْاِخْتِلَافِ

ہونے پر دلالت کرنے والی نصوص نے تفصیل بیان نہیں کی اس کے درمیان کہ وہ سب مر جائیں یا نہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بعد میں ہونے والے اِجماع کے لئے پہلے سے اِختلاف کا نہ ہونا شرط ہے،

السَّابِقِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رحمه الله، يَعْنِي اِذَا اخْتَلَفَ أَهلُ عَصْرٍ فِيْ مَسْأَلَةٍ وَمَاتُوْا عَلَيْهِ، ثُمَّ يُرِيْدُ

یعنی جب کسی زمانے والے کسی مسئلہ میں اگر مختلف ہوں اور وہ سب مَر جائیں، پھر اُن کے بعد آنے والے یہ چاہیں کہ

مَنْ بَعْدَهُمْ أَنْ يَّجْمَعُوْا عَلٰى قَوْلٍ وَّاحِدٍ مِّنْهَا، قِيْلَ: لَا يَجُوْزُ ذٰلِكَ الْاِجْمَاعُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيفَةَ رحمه الله،

وہ ان میں سے کسی ایک قول پر اِتفاق کرلیں تو کہا گیا ہے کہ یہ اجماع امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز نہیں،

وَلَيْسَ كَذٰلِكَ فِي الصَّحِيْحِ، بَلِ الصَّحِيْحُ أَنَّهُ يَنْعَقِدُ عِنْدَهُ اِجْمَاعٌ مُتَأَخِّرٌ، وَيَرْتَفِعُ الْخِلَافُ

لیکن صحیح قول کے مطابق ایسا نہیں، بلکہ صحیح یہ ہے کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بعد میں ہونے والا اِجماع منعقد ہو جائے گا،

السَّابِقُ مِنَ الْبَيْنِ، وَنَظِيْرُهُ مَسْأَلَةُ بَيْعِ أُمِّ الْوَلَدِ فَإِنَّهُ عِنْدَ عُمَرَ رضي الله عنه لَا يَجُوْزُ، وَعِنْدَ عَلِيٍّ رضي الله عنه يَجُوْزُ،

اور درمیان سے اِختلاف اُٹھ جائے گا۔ اور اس کی نظیر اُمّ ولد کی بیع کا مسئلہ ہے، اِس لئے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ جائز نہ تھا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے نزدیک جائز تھا،

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ أَجْمَعُوْا عَلٰى عَدَمِ جَوَازِ بَيْعِهَا فَإِنْ قَضَى الْقَاضِيْ بِجَوَازِ بَيْعِهَا لَا يَنْفُذُ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رحمه الله؛

پھر اُس کے بعد اُنہوں نے (یعنی تابعین نے) اُمّ ولد کی بیع کے جائز ہونے پر اِتفاق کر لیا تھا، پس اگر قاضی اس کی بیع کے جائز ہونے کا فیصلہ کرے گا تو وہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نافذ نہ ہو گا۔

لِأَنَّهُ مُخَالِفٌ لِلْاِجْمَاعِ اللَّاحِقِ، وَيَجُوْزُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رحمه الله فِيْ رِوَايَةِ الْكَرْخِي رحمه الله عَنْهُ،

اِس لئے کہ یہ بعد میں ہونے والے اجماع کے مُخالِف ہے۔ اور کرخی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کے مطابق امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک

لِأَجْلِ الْاِخْتِلَافِ السَّابِقِ، وَأَبُوْ يُوْسُفَ رحمه الله فِيْ رِوَايَةٍ مَعَهُ، وَفِيْ رِوَايَةٍ مَعَ مُحَمَّدٍ.

اُسی سابقہ اختلاف کی وجہ سے جائز ہے، اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ ایک روایت کے مطابق امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ اور ایک روایت کے مطابق امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ ہیں۔

ستھتّرواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: اجماع کی اہلیت کی شرائط

دوسری بات: وہ مسائل جن میں رائے کی ضرورت نہ ہو وہاں اجتہاد کی شرط نہ ہوگی

تیسری بات: کن لوگوں کا اجماع معتبر ہوگا اس میں ائمہ کے اقوال

پہلی بات: اجماع کی اہلیت کی شرائط:

اجماع کے لیے بنیادی طور پر دو شرائط ہیں:

پہلی شرط: مجتہد ہو، اجماع کے اہل وہ لوگ ہیں جو مجتہد ہوں، عوام کا اجماع معتبر نہ ہوگا۔

دوسری شرط: صالح ہو، فاسق، فاجر اور خواہشاتِ نفس کی اتباع کرنے والے نہ ہوں۔

قوله: «إلا فيما يستغني من الرأي ... إلخ»:

دوسری بات: وہ مسائل جن میں رائے کی ضرورت نہ ہو وہاں اجتہاد کی شرط نہ ہوگی:

وہ مسائل جن میں رائے کی ضرورت نہ ہو وہاں اجتہاد کی شرط نہ ہوگی، بلکہ ان مسائل میں عوام وخواص سب کا اتفاق ضروری ہے، جہاں استنباط واجتہاد کی ضرورت نہ ہو وہاں عوام کی رائے معتبر ہوگی۔ جہاں مسائل کا مدار علل پر ہو وہاں عوام کی رائے معتبر نہ ہوگی۔ جن مسائل میں اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے ان میں اگر کوئی ایک آدمی بھی مخالفت کرے تو اجماع منعقد نہ ہوگا۔

مثال: جیسے قرآن کا نقل کرنا اور ہم تک اسی طرح پہنچنا جس طرح اترا، نماز کی رکعات کی تعداد، زکوٰۃ کی مقدار، اسی طرح روٹی کے بدلے روٹی ادھار لینا، حمامات کا اجارہ، وغیرہ اسی قسم کے اجماع سے ثابت ہیں۔

اگر بعض عوام ایسے مسائل میں مخالفت کریں تو اجماع منعقد نہ ہوگا، گو کہ اب تک ایسا نہیں ہوا۔

قوله: «وقال أبو بكر الباقلاني: إن الاجتهاد ... إلخ»:

شارح رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ امام ابو بکر باقلانی رحمہ اللہ کا اس سلسلہ میں مسلک یہ ہے کہ: مسائل اجتہادیہ میں بھی اجتہاد کی شرط نہیں ہے، اجماع کے انعقاد کے لیے عوام کا قول معتبر ہے۔

جواب: اس کا یہ ہے کہ دینی اور اجتہادی مسائل میں عوام کی مثال چوپایوں کی مانند ہے، جس طرح چوپائے نابلد ہیں اسی طرح عوام بھی نابلد ہوتی ہے۔ اجتہادی مسائل میں ان کی رائے کا اعتبار کیسے کیا جاسکتا ہے؟ عوام تو بس مجتہدین کی اتباع کریں، یہی ان کے مناسب ہے۔ اور عوام کی مخالفت ان مسائل میں جن میں تقلید لازمی ہے معتبر نہ ہوگی۔

تیسری بات: کن لوگوں کا اجماع معتبر ہو گا اس میں ائمہ کے اقوال:

بعض کا قول: بعض حضرات جن میں داؤد ظاہری، روافض اور امام احمد رحمہ اللہ کی ایک روایت کے مطابق: اجماع صرف صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا ہی معتبر ہو گا۔

دلیل: یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کی تعریف فرمائی ہے اور ان کی خوبیاں بیان فرمائی ہیں، پس وہی علم شریعت اور اجماع کے انعقاد میں اصول ہیں۔

بعض کا قول: بعض لوگ یعنی روافض میں فرقہ زیدیہ اور امامیہ کا مذہب ہے کہ اجماع صرف آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خاندان اور اَقربا کا معتبر ہے، ان کے علاوہ کسی کو اجماع منعقد کرنے کا حق نہیں ہے۔

دلیل: یہ دیتے ہیں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "میں نے تم میں ایسی دو چیزیں چھوڑی ہیں کہ جب تک تم اس کی پیروی کرو گے ہرگز گمراہ نہ ہو گے، وہ چیز کتاب اللہ اور میرا خاندان ہے"۔

امام مالک رحمہ اللہ کا قول: وہ فرماتے ہیں کہ اجماع صرف اہل مدینہ کا معتبر ہو گا۔

دلیل: یہ دیتے ہیں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "مدینہ گندگی اور میل کچیل کو اس طرح باہر پھینکتا ہے جس طرح بھٹی لوہے کے میل وزنگ کو دور کر دیتی ہے"۔ اور خطا بھی ایک خبث وگندگی ہے، پس وہ بھی اس سے منفی ہو گا۔ لہٰذا یہ فضیلت اہل مدینہ کو حاصل ہے، اس لیے صرف ان کا اجماع معتبر ہو گا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا قول: وہ فرماتے ہیں: جس زمانے میں تمام مجتہدین کا اجماع ہوا ہے جب تک اس زمانے کے تمام مجتہدین فوت نہیں ہو جاتے اس وقت تک ان کا اجماع حجت نہ ہو گا؛ اس لیے کہ موت سے پہلے رجوع کا اندیشہ موجود ہے، اور احتمال کے ہوتے ہوئے رائے میں مضبوطی نہیں ہو سکتی۔

جمہور کا قول: جمہور علمائے اہل سنت احناف کا مسلک یہ ہے کہ ہر زمانے کے تمام عادل اور مجتہدین کا اجماع معتبر ہو گا، اس کے علاوہ کسی چیز کی شرط نہیں ہے۔

صحابہ یا اہل بیت کی جن حضرات نے شرط لگائی ہے اس سے ان کی فضیلت ثابت ہوتی ہے، نہ کہ اجماع کی شرط ہونا۔

امام مالک رحمہ اللہ کو جواب:

ہماری طرف سے امام مالک رحمہ اللہ کو یہ جواب دیا جاتا ہے کہ آپ کے پیش کردہ حدیث سے صرف اہل مدینہ کی فضیلت ثابت ہوتی ہے، یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اجماع صرف اہل مدینہ کا معتبر ہو گا دوسروں کا نہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کو جواب:

ہم امام شافعی رحمہ اللہ کو جواب یہ دیتے ہیں کہ نصوص جو اجماع کی حجت پر دلالت کر رہی ہیں ان میں مجتہد کے مرنے اور نہ مرنے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، لہٰذا یہ شرط لگانا درست نہ ہو گا کہ تمام مجتہدین کا فوت ہونا شرط ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف منسوب قول: بعض علما نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف ایک قول منسوب کیا ہے، وہ یہ کہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک اجماع منعقد ہونے کے لیے ایک اور شرط ہے، وہ یہ کہ اگر اہل زمانہ کسی مسئلہ میں اختلاف کریں اور پھر اسی اختلاف کے ہوتے ہوئے ان حضرات (مجتہدین) کی وفات ہو جائے، اور اس کے بعد علمائے وقت یہ ارادہ کر لیں کہ سابق زمانہ کے کسی ایک کے قول پر اجماع منعقد کر لیں تو یہ اجماع معتبر نہ ہو گا؛ کیوں کہ اجماعِ لاحق کے لیے اجماعِ سابق کا ہونا شرط ہے، جو کہ یہاں معدوم ہے۔

جواب: ماتن رحمہ اللہ نے اس قول کی نسبت امام صاحب رحمہ اللہ کی طرف کرنے پر رد کرتے ہوئے فرمایا: «**وليس كذلك في الصحيح**»۔ یعنی صحیح بات یہ ہے کہ امام صاحب کی طرف اس قول کی نسبت کرنا درست نہیں ہے۔ بلکہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک بعد میں ہونے والا اجماع منعقد ہو جائے گا اور اختلاف سابق درمیان سے ختم ہو جائے گا۔

قوله: «ونظيره ... إلخ»:

یہاں سے شارح رحمہ اللہ اختلافِ سابق کے ہوتے ہوئے اجماعِ لاحق کے منعقد ہونے کی مثال پیش فرما رہے ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ام ولد کی بیع حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے نزدیک جائز ہے۔ عہدِ صحابہ کے بعد تابعین مجتہدین نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول پر اجماع کر لیا کہ ام ولد کی بیع ناجائز ہے۔ پس اگر قاضی نے ام ولد کی بیع کے جواز کا فیصلہ صادر کیا تو امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ فیصلہ نافذ نہ ہو گا؛ کیوں کہ عہدِ صحابہ کے بعد تابعین کا اجماع منعقد ہو گیا ہے، یہ فیصلہ اس کے خلاف ہے۔

امام کرخی رحمہ اللہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف منسوب کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی کا فیصلہ نافذ ہو گا مذکورہ اختلاف کے پیش نظر۔

اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دو روایتیں منقول ہیں۔ ایک میں امام صاحب رحمہ اللہ کے موافق ہے، یعنی اجماع منعقد نہ ہو گا۔ اور دوسری روایت میں امام محمد رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں، یعنی اجماعِ لاحق کے انعقاد کے لیے سابق زمانہ میں عدمِ اختلاف شرط نہیں ہے۔

الدرس الثامن والسبعون

وَالشَّرْطُ اِجْتِمَاعُ الْكُلِّ، وَخِلَافُ وَاحِدٍ مَانِعٌ كَخِلَافِ الْأَكْثَرِ، يَعْنِي فِي حِيْنِ انْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ لَوْ
اور (اِجماع کے لئے) شرط یہ ہے کہ سب کا اِتفاق ہو اور ایک (مجتہد) کا اِختلاف بھی اکثر کے اختلاف کی طرح (اِجماع سے) مانع ہے۔یعنی اِجماع کے منعقد ہونے کے وقت اگر
خَالَفَ وَاحِدٌ كَانَ خِلَافُه مُعْتَبَرًا وَلَا يَنْعَقِدُ الْإِجْمَاعُ؛ لِأَنَّ لَفْظَ الْأُمَّةِ فِيْ قَوْلِهِ ﷺ: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِيْ
کوئی ایک (مجتہد) بھی اِختلاف کرے تو اُس کا اِختلاف معتبر ہو گا اور اِجماع منعقد نہ ہو گا۔ اِس لئے کہ ''اُمّت'' کا لفظ نبی کریم ﷺ کے قول: ''میری اُمّت
عَلَى الضَّلَالَةِ» يَتَنَاوَلُ الْكُلَّ، فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَّكُوْنَ الصَّوَابُ مَعَ الْمُخَالِفِ، وَقَالَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ:
گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی''میں سب کو شامل ہے۔پس احتمال ہے کہ درستگی مخالفت کرنے والے کی رائے میں ہو،اور بعض معتزلہ نے کہا ہے:
يَنْعَقِدُ الْإِجْمَاعُ بِاتِّفَاقِ الْأَكْثَرِ؛ لِأَنَّ الْحَقَّ مَعَ الْجَمَاعَةِ لِقَوْلِهِ ﷺ: «يَدُ اللهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ، فَمَنْ
اکثر کے اِتفاق کرنے سے اِجماع منعقد ہو جائے گا،اِس لئے کہ حق جماعت کے ساتھ ہے؛اِس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا اِرشاد ہے: ''اللہ تعالیٰ کی مدد جماعت کے ساتھ ہے اور جو جماعت سے الگ ہو گیا وہ الگ ہو کر جہنم کا مستحق ہو گیا''۔
شَذَّ شُذَّ فِي النَّارِ». وَالْجَوَابُ: أَنَّ مَعْنَاه بَعْدَ تَحَقُّقِ الْإِجْمَاعِ: مَنْ شَذَّ وَخَرَجَ مِنْهُ دَخَلَ فِي النَّارِ.
اور جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا معنی یہ ہے کہ اِجماع کے متحقق ہونے کے بعد جو الگ ہوا اور جماعت سے نکل گیا وہ جہنم میں داخل ہو گا۔
وَحُكْمُهُ فِي الْأَصْلِ: أَنْ يَّثْبُتَ الْمُرَادُ بِهِ شَرْعًا عَلٰى سَبِيْلِ الْيَقِيْنِ، يَعْنِي أَنَّ الْإِجْمَاعَ فِي الْأُمُوْرِ
اوراِجماع کا حکم اصل میں یہ ہے کہ اس سے شرعی طور پر جو مراد ہوتی ہے وہ یقین (اور قطعیت) کے طور پر ثابت ہوتی ہے،یعنی اُمورِ شرعیہ کے اندر ہونے والا اِجماع
الشَّرْعِيَّةِ فِي الْأَصْلِ يُفِيْدُ الْيَقِيْنَ وَالْقَطْعِيَّةَ، فَيُكْفَرُ جَاحِدُهُ وَإِنْ كَانَ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ بِسَبَبِ
اصل میں یقین اور قطعیت کا فائدہ دیتا ہے،پس اس کے منکر کو کافر قرار دیا جائے گا اگرچہ بعض مقامات میں کسی عارِض کی وجہ سے
الْعَارِضِ لَا يُفِيْدُ الْقَطْعَ كَالْإِجْمَاعِ السُّكُوْتِيِّ، لِقَوْلِهِ تَعَالٰى: ﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا
قطعیت کا فائدہ نہیں دیتا، اِجماعِ سکوتی کی طرح، اِس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے:''اور (مسلمانو!) اِسی طرح ہم نے تم کو ایک معتدل اُمّت بنایا ہے

لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ وَصَفَهُمْ بِالْوَسْطِيَّةِ وَهِيَ الْعَدَالَةِ، فَيَكُونُ اِجْمَاعُهُمْ حُجَّةً،

تا کہ تم دوسرے لوگوں پر گواہ بنو“۔ اللہ تعالیٰ نے اُمّتِ محمدیہ کو ”وَسَط“ کی صفت کے ساتھ متصف کیا ہے، اور وسط عدالت کو کہتے ہیں، پس اُن کا اِجماع حُجّت ہو گا۔

وَكَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ وَالْخَيْرِيَّةُ اِنَّمَا يَكُونُ بِاعْتِبَارِ كَمَالِهِمْ فِي الدِّينِ،

اِسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ”(مسلمانو!) تم وہ بہترین اُمّت ہو جو لوگوں کے فائدے کے لئے وجود میں لائی گئی ہے“۔ اور (امّت کا) خیر پر ہونا اُن کے دین میں کمال کے اعتبار سے ہے،

فَيَكُونُ اِجْمَاعُهُمْ حُجَّةً، وَكَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى

پس اُن کا اِجماع حجّت ہو گا۔ اور اِسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ”اور جو شخص اپنے سامنے ہدایت واضح ہو جانے کے بعد بھی رسول کی مخالفت کرے

وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى﴾، فَجُعِلَتْ مُخَالَفَةُ الْمُؤْمِنِينَ مِثْلَ مُخَالَفَةِ الرَّسُولِ،

اور مؤمنوں کے راستے کے سوا کسی اور راستے کی پیروی کرے اس کو ہم اسی راہ کے حوالے کر دیں گے جو اس نے خود اپنائی ہے“۔ پس (اِس آیت میں) مؤمنین کی مخالفت کو رسول اللہ ﷺ کی مخالفت کے برابر قرار دیا گیا ہے؛

فَيَكُونُ اِجْمَاعُهُمْ كَخَبَرِ الرَّسُولِ حُجَّةٌ قَطْعِيَّةٌ، وَاَمْثَالُهُ، وَقَدْ ضَلَّ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ وَالرَّوَافِضُ

لہٰذا ان کا اِجماع رسول اللہ ﷺ کی خبر کی طرح حجّتِ قطعیہ ہو گا۔ اور اِس جیسی اور آیات بھی ہیں۔ اور بعض معتزلہ اور روافض گمراہ ہو گئے

فَقَالُوا: اِنَّ الْاِجْمَاعَ لَيْسَ بِحُجَّةٍ؛ لِاَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمْ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُونَ مُخْطِئًا،

چنانچہ اُنہوں نے کہا ہے کہ اِجماع حجّت نہیں، اِس لئے کہ اُن میں سے ہر ایک اِس بات احتمال رکھتا ہے کہ وہ خطاء کرنے والا ہو،

فَكَذَا الْجَمِيعُ، وَلَا يَدْرُونَ قُوَّةَ الْحَبْلِ الْمُؤَلَّفِ مِنَ الشَّعَرَاتِ وَاَمْثَالِهِ.

ہو پس اِسی طرح سب ہوں گے۔ حالاں کہ معتزلہ وروافض اُس رسّی کی قوّت کو نہیں جانتے جو بالوں اور اس جیسی چیزوں سے بنی ہوتی ہے۔

اٹھترواں درس

آج کے درس میں تین باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: انعقادِ اجماع کی شرط اور اس میں معتزلہ کا اختلاف

دوسری بات: اجماع کا حکم

تیسری بات: اجماع کے قطعی ہونے اور حجیّتِ اجماع پر چند دلائل

پہلی بات: انعقادِ اجماع کی شرط اور اس میں معتزلہ کا اختلاف:

انعقادِ اجماع کی شرط یہ ہے کہ تمام مجتہدین کا اس مسئلہ میں اتفاق ہو، اگر کسی ایک مجتہد نے بھی اختلاف کیا تو اجماع منعقد نہ ہو گا، یعنی ایک کا اختلاف ایسے ہی مانع ہے جیسے اکثر کا اختلاف مانع ہے۔

دلیل: یہ ہے کہ آں حضرت ﷺ کا فرمان ہے: «لا تجتمع أمتي على الضلالة». کہ میری امت گمراہی پر اتفاق نہیں کر سکتی۔ اس حدیث میں لفظ "امت" سب کو شامل ہے، لہٰذا ممکن ہے کہ حق اس کے ساتھ ہو جو مخالفت کر رہا ہے۔

بعض معتزلہ کہتے ہیں کہ اکثر کے اتفاق سے بھی اجماع منعقد ہو جائے گا، کیوں کہ حق جماعت کے ساتھ ہے۔ پس آپ ﷺ کا فرمان ہے: «يد الله على الجماعة، فمن شَذّ شُذّ في النار». اللہ تعالیٰ کا ہاتھ جماعت پر ہے، اور جو جماعت سے جدا ہوا وہ جہنم میں جائے گا۔

معتزلہ کو جواب: حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اس سے مراد ہے اجماع منعقد ہونے کے بعد جو کوئی الگ ہو گا وہ جہنم میں جائے گا؛ لہٰذا اجماع کے انعقاد کے لیے تمام مجتہدین کا اتفاق شرط ہے۔

دوسری بات: اجماع کا حکم اور اس میں بعض معتزلہ وروافض کا اختلاف:

اجماع کا حکم: یہ ہے کہ شرعاً اس کی وجہ سے مراد یقین کے ساتھ ثابت ہوتی ہے۔ یعنی اجماع واجب الاتباع ہے، اس پر عمل کرنا لازمی ہے، اس کی مخالفت جائز نہیں ہے۔

امورِ شرعیہ میں اجماع یقین اور قطعیت کا فائدہ دیتا ہے، اس کا انکار کرنے والا کافر ہے۔ اگرچہ بعض مواقع میں کسی عارض کی وجہ سے قطعیت کا فائدہ نہیں دیتا، جیسے اجماع سکوتی میں۔

تیسری بات: اجماع کے قطعی ہونے اور حجیتِ اجماع پر چند دلائل:

پہلی دلیل: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ اس آیت میں

اللہ تعالیٰ نے اس امت کی تعریف فرماتے ہوئے اسے امّت وسَط قرار دیا ہے، یعنی اسے اعتدال کی صفت سے نوازا ہے، لہٰذا اس امّت کا اجماع حجت ہو گا۔

دوسری دلیل: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ اس آیت میں اس امّت کو خیرِ امّت کا لقب دیا ہے، اور یہ لقب دین میں کمال کی وجہ سے دیا ہے، لہٰذا اس امت کا اجماع حجت ہو گا۔

تیسری دلیل: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ﴾ اس آیت میں مسلمانوں کی مخالفت کو رسول اللہ ﷺ کی مخالفت کی مانند قرار دیا ہے، لہٰذا مؤمنین کا اجماع بھی نبی ﷺ کی حدیث کی طرح حجت ہو گا۔

اور بھی بہت سی مثالیں ہیں طوالت کے اندیشہ سے ترک کر دی ہیں۔

بعض معتزلہ اور روافض کا مسلک:

یہ لوگ اجماع کی حجیّت کا انکار کرتے ہیں، ان کے نزدیک اجماع حجّت شرعی نہیں ہے۔

دلیل: یہ دیتے ہیں کہ جس طرح ان میں ایک فرد خطا کا احتمال رکھتا ہے، ہو سکتا ہے کہ وہ غلطی پر ہو، اسی طرح سارے بھی خطا کا احتمال رکھتے ہیں، ممکن ہے کہ سارے غلطی پر ہوں۔

قوله: «ولا يدرون ... إلخ»:

یہاں سے شارح رحمہ اللہ ان کو یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ حضرات ایک فرد اور مجموعہ میں فرق نہیں سمجھ سکے اور اجماع کا انکار کر بیٹھے، جب کہ مجموعہ کی طاقت کا ان کو اندازہ نہیں، کئی افراد کا ایک بات پر متفق ہونا یہ اس بات کے درست اور صحیح ہونے کی نشانی ہے۔ کیا رسی کا ایک دھاگہ اور پوری رسی کی طاقت ایک طرح ہوتی ہے؟ کیا یہ دونوں طاقت میں برابر ہیں؟ ہر گز نہیں۔ اسی طرح سب کے ایک رائے پر متفق ہو جانے سے اس میں کس قدر مضبوطی آتی ہے اس کا ان کو اندازہ نہیں۔ کاش! ان میں تھوڑی سی بھی سمجھ ہوتی!۔

الدرس التاسع والسبعون

ثُمَّ اِنَّهُمْ اِخْتَلَفُوْا فِی أَنَّ الْاِجْمَاعَ هَلْ يُشْتَرَطُ فِی انْعِقَادِهِ أَنْ يَّكُوْنَ لَهُ دَاعٍ مُقَدَّمٍ عَلَيْهِ مِنْ دَلِيلٍ ظَنِّيٍّ
پھر فقہاء نے اِختلاف کیا ہے اِس بات میں کہ کیا اِجماع کے منعقد ہونے میں یہ شرط ہے کہ اِجماع کے لئے کوئی دلیلِ ظنّی میں سے داعی (تقاضا کرنے والا) ہو جو اُس اِجماع پر مقدّم ہو
اَوْ يَنْعَقِدُ فَجْأَةً بِلَا دَلِيلٍ بَاعَثَ عَلَيْهِ بِالْهَامٍ وَتَوْفِيقٍ مِّنَ اللهِ بِاَنْ يَّخْلُقَ اللهُ فِيهِمْ عِلْمًا ضَرُورِيًّا
یا اِجماع اچانک سے بغیر کسی ایسی دلیل کے اِلہام اور اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ منعقد ہو جاتا ہے جو اُس پر اُبھارنے والی ہوتی ہے، بایں طور کہ اللہ تعالیٰ اُن (اہلِ اِجماع) کے اندر علمِ ضروری پیدا کر دیتے ہیں
وَيُوَفِّقَهُمْ لِاِخْتِيَارِ الصَّوَابِ، فَقِيلَ: لَا يُشْتَرَطُ لَهُ الدَّاعِی، وَالْاَصَحُّ الْمُخْتَارُ اَنَّهُ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ دَاعٍ
اور اُنہیں درست رائے اختیار کرنے کی توفیق دیتے ہیں۔ پس کہا گیا ہے کہ اِجماع کے لئے داعی کے ہونے کی شرط نہیں اور زیادہ صحیح اور پسندیدہ بات یہ ہے کہ اُس کے لئے داعی کا ہونا ضروری ہے،
عَلَى مَا قَالَ الْمُصَنِّفُ رحمه الله: وَالدَّاعِی قَدْ يَكُونُ مِنْ اَخْبَارِ الْآحَادِ اَوِ الْقِيَاسِ، اَمَّا اَخْبَارُ الْآحَادِ
جیسا کہ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے: اور داعی کبھی اخبارِ آحاد یا قیاس میں سے ہوتا ہے، بہر حال اخبارِ آحاد تو وہ ایسا ہے
فَكَاِجْمَاعِهِمْ عَلَى عَدَمِ جَوَازِ بَيْعِ الطَّعَامِ قَبْلَ الْقَبْضِ، وَالدَّاعِی اِلَيْهِ قَوْلُهُ ﷺ: «لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ
جیسے اُن (فقہاء کرام) کا کھانے کی چیز کو قبل القبض بیچنے کے عدمِ جواز پر اِجماع کرنا، اور اس کی طرف داعی نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان ہے: "کھانے کی چیز کو قبضہ سے پہلے مت فروخت کرو"۔
قَبْلَ الْقَبْضِ». وَاَمَّا الْقِيَاسُ فَكَاِجْمَاعِهِمْ عَلَى حُرْمَةِ الرِّبَا فِی الْاَرُزِّ، وَالدَّاعِی اِلَيْهِ الْقِيَاسُ عَلَى الْاَشْيَاءِ
اور بہر حال قیاس تو وہ ان کا چاول کے اندر سود کی حرمت پر اِجماع کرنا ہے، اور اس کی طرف داعی اشیاءِ ستّہ پر قیاس کرنا ہے۔
السِّتَّةِ، وَفِی قَوْلِهِ: "قَدْ يَكُونُ" اِشَارَةٌ اِلَى اَنَّ الدَّاعِی قَدْ يَكُونُ مِنَ الْكِتَابِ اَيْضًا، كَاِجْمَاعِهِمْ عَلَى
اور مصنّف رحمۃ اللہ علیہ کے قول: "قد یکون" میں اس بات کی طرف اِشارہ ہے کہ (اِجماع کا) داعی کبھی (دلیلِ قطعی یعنی) کتاب اللہ (اور سنتِ مشہورہ) سے بھی ہوتا ہے، جیسے فقہاء کا اِجماع کرنا
حُرْمَةِ الْجَدَّاتِ وَبَنَاتِ الْبَنَاتِ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾.
نانیوں، دادیوں اور نواسیوں کی حرمت پر، اِس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "تم پر حرام کر دی گئی ہیں تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں"۔

وَقِيلَ: لَا يَجُوزُ ذَلِكَ؛ إِذْ عِنْدَ وُجُودِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ لَا يَحْتَاجُ إِلَى الْإِجْمَاعِ.
اور کہا گیا ہے کہ یہ (داعی کا دلیلِ قطعی ہونا) جائز نہیں اِس لئے کہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے ہوتے ہوئے اِجماع کی حاجت نہیں ہوتی۔

اُناسیواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: اجماع کے انعقاد کے لیے کسی داعی اور سبب کے ضروری ہونے یا نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف

دوسری بات: اجماع کے داعی اور سبب کے اقسام

پہلی بات: اجماع کے انعقاد کے لیے کسی داعی اور سبب کا ضروری ہونے یا نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف:

اجماع کو حجّت شرعی ماننے والوں کا اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا اجماع کے منعقد ہونے سے پہلے اس کے لیے کسی داعی اور سبب یعنی دلیل ظنی، خبر واحد یا قیاس کا ہونا شرط ہے یا بغیر کسی دلیل کے محض الہام یا توفیقِ الٰہی سے اچانک اجماع منعقد ہو جاتا ہے، وہ اس طرح کہ بروقت اللہ تعالیٰ اہل اجماع کے دل میں کسی چیز کے بارے میں علمِ ضروری پیدا فرما دیں اور ان کو حق اختیار کرنے کی توفیق عطا فرمائیں۔

اختلافِ ائمہ:

بعض حضرات: فرماتے ہیں کہ اجماع کے انعقاد کے لیے کسی داعی اور سبب کا ہونا شرط نہیں ہے۔

جمہور ائمہ: کا مسلک یہ ہے کہ اجماع کے انعقاد کے لیے کسی نہ کسی داعی اور سبب کا ہونا ضروری ہے، جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے۔

دوسری بات: اجماع کے داعی اور سبب کے اقسام:

اجماع کے داعی اور سبب کی دو قسمیں ہیں:

(۱) داعی کبھی اخبار آحاد یا قیاس سے ہوگا۔

(۲) داعی کبھی کتاب سے ہوگا۔

داعی اخبار آحاد سے ہونے کی مثال:

مثال: جیسے بیع الطعام قبل القبض کے عدمِ جواز پر اجماع منعقد ہوا ہے، اس کا سبب خبر واحد ہے: «لا تبيعوا الطعام قبل القبض».(یعنی اناج کی بیع قبضہ سے پہلے نہ کرو)۔

داعی قیاس سے ہونے کی مثال:

مثال: جیسے چاول میں رِبا جاری ہونے پر اجماع کا انعقاد ہوا ہے، اس کا سبب قیاس بنا ہے، یعنی چاول کا قدر اور جنس میں اشیائے ستّہ ربویہ کے ساتھ متحد ہونا، جس طرح اشیائے ستّہ میں قدر اور جنس کی وجہ سے باہم تفاضلاً بیچنا حرام ہے، اسی طرح چاول بھی باہم تفاضلاً بیچنا حرام ہے۔

اشیائے ستّہ ربویہ: الحنطة بالحنطة إلخ.

داعی کتاب اللہ سے ہونے کی مثال:

مثال: دادیوں اور نواسیوں کی حرمت پر اجماع منعقد ہوا ہے، اور اس اجماع کا داعی اور سبب کتاب اللہ بنا ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾. ”تم پر تمہاری مائیں اور بیٹیاں حرام کی گئی ہیں“۔

قوله: «وقيل: لا يجوز ذلك ... إلخ»:

بعض مشائخِ احناف فرماتے ہیں کہ اجماع خبر واحد اور قیاس سے ہی منعقد ہوگا، خبر متواتر اور کتاب اللہ کے سبب سے اجماع منعقد نہ ہوگا، کیوں کہ کتاب اللہ اور خبر متواتر کی موجودگی میں اجماع کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ دونوں خود حکم کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں۔

الدرس الثمانون

ثُمَّ بَيَّنَ الْمُصَنِّفُ رحمه الله أَنَّهُ لَا بُدَّ لِنَقْلِ الْإِجْمَاعِ أَيْضًا مِنَ الْإِجْمَاعِ، فَقَالَ: وَإِذَا انْتَقَلَ إِلَيْنَا إِجْمَاعُ
پھر مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بیان کیا ہے کہ اِجماع کے (ہم تک) منقول ہونے کے لئے بھی اِجماع کا ہونا ضروری ہے، چنانچہ فرمایا:
السَّلَفِ بِإِجْمَاعِ كُلِّ عَصْرٍ عَلٰى نَقْلِهٖ كَانَ كَنَقْلِ الْحَدِيْثِ الْمُتَوَاتِرِ، فَيَكُوْنُ مُوْجِبًا لِلْعِلْمِ وَالْعَمَلِ
اور جب اَسلاف (یعنی صحابہ) کا اِجماع ہم تک اِس طرح پہنچے کہ ہر زمانے والے اُس کے منقول ہونے پر متفق ہوں تو وہ حدیثِ متواتر کے منقول ہونے کی طرح (قطعی) ہے، پس وہ علم اور عمل دونوں کو قطعیت کے ساتھ
قَطْعًا، كَإِجْمَاعِهِمْ عَلٰى كَوْنِ الْقُرْآنِ كِتَابَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَفَرْضِيَّةِ الصَّلَاةِ وَغَيْرِهَا، وَإِذَا انْتَقَلَ إِلَيْنَا
جیسا کہ قرآن کریم کے اللہ تعالیٰ کی کتاب ہونے پر اور نماز وغیرہ کی فرضیت پر سب کا اِجماع ہے۔ اور جب (اَسلاف کا اِجماع) ہم

تک افراد (آحاد) کے ذریعہ پہنچے
بِالْأَفْرَادِ كَانَ كَنَقْلِ السُّنَّةِ بِالْآحَادِ، فَإِنَّهُ يُوْجِبُ الْعَمَلَ دُوْنَ الْعِلْمِ مِثْلُ خَبَرِ الْآحَادِ، كَقَوْلِ
تو وہ آحاد کے ذریعہ سنت کے منقول ہونے کی طرح ہے، پس وہ عمل کو لازم کرے گا، علم کو نہیں، خبرِ واحد کی طرح۔ جیسا کہ
عُبَيْدَةَ السَّلْمَانِي: اِجْتَمَعَ الصَّحَابَةُ عَلٰى مُحَافَظَةِ الْأَرْبَعِ قَبْلَ الظُّهرِ، وَتَحْرِيْمِ نِكَاحِ الْأُخْتِ فِي
عبیدہ سلمانی کا قول ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا ظہر سے پہلی کی چار رکعت کی محافظت پر، بہن کی عدّت میں بہن کے نکاح کے حرام ہونے پر،
عِدَّةِ الْأُخْتِ، وَتَوْكِيْدِ الْمَهْرِ بِالْخَلْوَةِ الصَّحِيْحَةِ، وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِتَمْثِيْلِهِ بِالْحَدِيْثِ الْمَشْهُوْرَةِ؛ اِذْ لَا
خلوتِ صحیحہ کے ذریعہ مہر کے پختہ ہونے پر اِجماع ہے۔ اور مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث مشہور کے ذریعہ اِجماع کی مثال دینے سے تعرّض نہیں کیا، اِس لئے کہ
فَرْقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمُتَوَاتِرِ اِلَّا بِعَدَمِ اشْتِهارِهِ فِيْ قَرْنِ الصَّحَابَةِ، وَهٰذَا لَمْ يَسْتَقِمْ هٰهنَا؛ لِأَنَّ الْاِجْمَاعَ لَمْ
حدیث مشہور اور متواتر کے درمیان کوئی فرق نہیں مگر یہ کہ خبرِ مشہور صحابہ کرام کے زمانے میں مشہور نہ ہو سکی، اور یہ یہاں صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ اِجماع
يَكُنْ فِيْ زَمَنِ الرَّسُوْلِ ﷺ، وَاِنَّمَا يَكُوْنُ فِي زَمَنِ الصَّحَابَةِ، فَبَعْدَهُ لَيْسَ اِلَّا آحَادٌ أَوْ مُتَوَاتِرٌ.
نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نہیں تھا، وہ تو صحابہ کرام کے زمانے میں ہوا ہے، اور صحابہ کرام کے بعد تو صرف اخبارِ آحاد یا متواتر تھیں۔

اسّیواں درس

آج کے درس میں دو باتیں ذکر کی جائیں گی۔

پہلی بات: اجماع کے اقسام اس کے منقول ہونے کے اعتبار سے

دوسری بات: اجماع کے اقسام اس کے مراتب کے اعتبار سے

پہلی بات: اجماع کے اقسام اس کے منقول ہونے کے اعتبار سے:

سلف کا اجماع یعنی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع جو ہماری طرف منقول ہو کر آیا ہے اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) صحابہ کا اجماع ہم تک نقلِ متواتر کے ساتھ پہنچا ہو۔

(۲) صحابہ کا اجماع ہم تک نقلِ آحاد کے ساتھ پہنچا ہو۔

پہلی قسم: صحابہ کا اجماع ہر زمانے میں نقلِ متواتر کے ساتھ آگے منتقل ہوا ہو، یعنی ہر زمانے میں اس اجماع کے نقل کرنے والے اتنے ہوں جن کی گنتی کرنا ممکن نہ ہو۔ تو ایسے اجماع کا نقل حدیث متواتر کے نقل کی طرح ہے۔

حکم: اس اجماع کا حکم یہ ہے کہ یہ علم و عمل کو یقینی طور پر واجب کرنے والا ہو گا، جیسا کہ قرآن کے کتاب اللہ ہونے پر اور نماز کی فرضیت پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع چلا آرہا ہے۔

دوسری قسم: ہر زمانے میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع نقل کرنے والے علما کی تعداد بہت زیادہ نہ ہو، بلکہ آحاد اور افراد نے اس اجماع کو نقل کیا ہو، یعنی اس کے نقل کرنے والوں کی تعداد حدّ تواتر تک نہ پہنچتی ہو۔ ایسے اجماع کا نقل اَخبار آحاد کے نقل کی طرح ہو گا۔

حکم: اس قسم کے اجماع کا حکم یہ ہے کہ اس سے عمل تو واجب ہو گا، لیکن علم یقینی ثابت نہ ہو گا خبر واحد کی طرح۔

مثال: جیسے عبیدہ سلیمانی کا قول ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا ظہر کے فرض سے پہلے چار رکعات کی محافظت پر، اور ایک بہن کی عدت میں دوسری بہن سے نکاح کی حرمت پر، اور خلوت صحیحہ کی وجہ سے مہر لازم ہونے پر اجماع۔

قوله: «ولم يتعرّض لتمثيله ... إلخ»:

یہ عبارت در حقیقت ایک اشکال کا جواب ہے۔

اشکال: یہ ہوتا ہے کہ ماتن رحمہ اللہ نے حدیث متواتر اور آحاد کے ساتھ تو نقلِ اجماع کی مثالیں پیش کی ہیں، لیکن حدیث مشہور کے ساتھ نقلِ اجماع کی کوئی مثال پیش نہیں فرمائی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اجماع کے سلسلے میں تواتر اور آحاد ثابت ہو سکتے ہیں، لیکن شہرت ثابت نہیں ہو سکتی، کیوں کہ مشہور وہ ہے جو صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانے میں حدّ تواتر کو نہ پہنچے، پھر صحابہ کے زمانے کے بعد حدّ تواتر کو پہنچے، مگر یہ بات اجماع میں ثابت نہیں ہو سکتی؛ اس لیے کہ اجماع نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں منعقد نہیں ہوتا ہے، اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اجماع متحقق ہوتا تو یہ کہا جاسکتا تھا کہ صحابہ میں یہ اجماع تواتر سے کم تعداد کے ساتھ منقول ہو کر آیا ہے، پھر اس کے بعد تواتر کے ساتھ منقول ہوا ہے، بلکہ اجماع کا آغاز ہی صحابہ کے زمانے سے ہوا ہے، پھر صحابہ کے بعد دو طرح سے اجماع منقول ہوا ہے، آحاد کے ساتھ یا تواتر کے ساتھ۔ یہی وجہ ہے کہ ماتن رحمہ اللہ نے تواتر اور آحاد کی مثالیں ذکر کی ہیں اور مشہور کی مثال ذکر نہیں کی۔

الدرس الحادي والثمانون

ثُمَّ هُوَ عَلٰی مَرَاتِبَ، أَيِ الْاِجْمَاعُ فِی نَفْسِهٖ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ نَقْلِهٖ لَهٗ مَرَاتِبُ فِی الْقُوَّةِ وَالضُّعْفِ
پھر اجماع کئی مراتب پر ہے، یعنی اِجماع کے اپنی ذات کے اعتبار سے، قطع نظر اُس کے منقول ہونے سے، قوّت، ضعف، یقین اور ظن میں کئی مرتبے ہیں،
وَالْيَقِيْنِ وَالظَّنِّ، فَالْأَقْوٰی اِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ نَصًّا، مِثْلُ أَنْ يَّقُوْلُوْا جَمِيْعًا: أَجْمَعْنَا عَلٰی كَذَا،
پس اُن میں سب سے زیادہ قوی حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا صراحۃً اِجماع کرنا ہے، مثلاً: وہ یوں کہیں: "ہم نے اِس پر اجماع کر لیا ہے"،
فَإِنَّهٗ مِثْلُ الْآيَةِ وَالْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ حَتّٰی يُكْفَرَ جَاحِدُهٗ، وَمِنْهُ الْاِجْمَاعُ عَلٰی خِلَافَةِ أَبِي بَكْرٍ رضی اللہ عنہ،
پس یہ اجماع بے شک (یقین کا فائدہ دینے میں) آیت اور خبرِ متواتر کی طرح ہے، یہاں تک کہ اُس کا اِنکار کرنے والے کو کافر قرار دیا جاتا ہے اور اِسی میں سے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت پر اِجماع کرنا ہے۔
ثُمَّ الَّذِیْ نَصَّ الْبَعْضُ وَسَكَتَ الْبَاقُوْنَ مِنَ الصَّحَابَةِ، وَهُوَ الْمُسَمّٰی بِالْاِجْمَاعِ السُّكُوْتِيِّ، وَلَا يُكْفَرُ
پھر وہ اِجماع ہے جس پر بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے صراحت کی ہو اور باقی خاموش رہے ہوں، اور اس کا نام "اِجماعِ سکوتی" ہے، اور اس کے منکر کو کافر قرار نہیں دیا جاتا
جَاحِدُهٗ وَإِنْ كَانَ مِنَ الْأَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ، ثُمَّ اِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَهُمْ، أَیْ بَعْدَ الصَّحَابَةِ مِنْ أَهْلِ كُلِّ
اگر چہ (فی نفسہٖ) یہ اِجماع بھی ادلّہ قطعیہ میں سے ہے۔ پھر اُن کے بعد والوں کا اِجماع یعنی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بعد ہر زمانے والوں کا
عَصْرٍ عَلٰی حُكْمٍ لَمْ يَظْهَرْ فِيْهِ خِلَافُ مَنْ سَبَقَهُمْ مِنَ الصَّحَابَةِ، فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ
کسی ایسے حکم پر اجماع کرنا جس میں اُن پر سبقت کرنے والوں یعنی صحابہ کا اِختلاف ظاہر نہ ہو تو یہ اِجماع خبرِ مشہور کے درجہ میں ہے
يُفِيْدُ الطَّمَانِيْنَةَ دُوْنَ الْيَقِيْنِ، ثُمَّ اِجْمَاعُهُمْ عَلٰی قَوْلٍ سَبَقَ فِيْهِ مُخَالِفٌ، يَعْنِي اِخْتَلَفُوْا أَوَّلًا عَلٰی
جو علمِ طمانینت کا فائدہ دیتا ہے، یقین کا فائدہ نہ دیتا۔ پھر اُن (صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بعد والوں) کا اِجماع کرنا ہے ایسے قول پر جس میں پہلے کوئی مُخالف گزرا ہو، یعنی شروع میں اُنہوں نے اختلاف کر کے دو قول اختیار کیے ہوں
قَوْلَيْنِ، ثُمَّ أَجْمَعَ مَنْ بَعْدَهُمْ عَلٰی قَوْلٍ وَّاحِدٍ، فَهٰذَا دُوْنَ الْكُلِّ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ خَبَرِ الْوَاحِدِ يُوْجِبُ
پھر اُن کے بعد والوں نے ایک قول پر اِتفاق کر لیا ہو، تو یہ اجماع کی تمام صورتوں سے کم تر ہے، پس یہ خبرِ واحد کے درجہ میں ہے،
الْعَمَلَ دُوْنَ الْعِلْمِ، وَيَكُوْنُ مُقَدَّمًا عَلَی الْقِيَاسِ كَخَبَرِ الْوَاحِدِ.
جو عمل کو لازم کرتا ہے، علم کو لازم نہیں کرتا، اور یہ اِجماع خبرِ واحد کی طرح قیاس پر مقدّم ہوتا ہے۔

اکاسیواں درس

آج کے درس میں باعتبار مراتب اجماع کی اقسام ذکر کی جائیں گی۔

باعتبار مراتب اجماع کی چار اقسام ہیں:

پہلی قسم: صحابہ کا قولی اجماع، یعنی تمام صحابہ نے زبان سے صراحۃً اجماع کیا ہو، جیسے صحابہ رضی اللہ عنہم یوں کہیں: **أجمعنا علی کذا.**

حکم: یہ اجماع حکم میں آیتِ قرآنی اور خبر متواتر کی مانند ہے، اس کا انکار کرنے والا کافر ہے۔
اسی نوع کا ایک اجماع حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت پر ہے۔

دوسری قسم: صحابہ رضی اللہ عنہم کا سکوتی اجماع، یعنی بعض صحابہ سے صراحۃً قول منقول ہو اور باقی اس بارے میں سکوت اختیار کر لیں، اسے اجماع سکوتی کا نام دیا جاتا ہے۔

حکم: یہ اجماع بھی ادلّہ قطعیہ میں سے ہے، لیکن اس اجماع کا منکر کافر نہ ہو گا۔

تیسری قسم: عہدِ صحابہ کے بعد ہر زمانے کا اجماع کسی مسئلہ پر جس میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اختلاف ثابت نہ ہو۔

حکم: اس قسم کے اجماع کا حکم یہ ہے کہ وہ اجماع بمنزلہ خبر مشہور کے ہے، جو طمانینت کا فائدہ دیتا ہے، لیکن علم یقین کا فائدہ نہیں دیتا۔

چوتھی قسم: عہدِ صحابہ کے بعد کا اجماع ایسے مسئلے پر جس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف رہا ہو، جیسے صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانے میں کسی حکم کے سلسلے میں دو قول تھے، پھر تابعین نے ان میں سے کسی ایک قول پر اجماع کر لیا۔

حکم: اجماع کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے، لیکن مفیدِ یقین نہیں ہوتا، اور قیاس پر مقدم ہوتا ہے۔ یہ عمل میں بمنزلہ خبر واحد کے ہے۔ اور یہ اجماع کا سب سے کمزور اور کم تر درجہ ہے۔

الدرس الثاني والثمانون

وَالْأُمَّةُ اِذَا اخْتَلَفُوْا فِيْ مَسْأَلَةٍ فِيْ أَيِّ عَصْرٍ كَانَ عَلٰى أَقْوَالٍ، كَانَ اِجْمَاعًا مِّنْهُمْ عَلٰى أَنَّ مَا عَدَاهَا بَاطِلٌ،
اور اُمّت نے جب کسی بھی زمانے میں کسی مسئلہ میں اختلاف کرکے کچھ اقوال اختیار کیے ہوں تو وہ اُن کی طرف سے اِس بات پر اِجماع ہوتا ہے کہ اُن اقوال کے علاوہ (کوئی اور قول اختیار کرنا) باطل ہے۔
وَلَا يَجُوْزُ لِمَنْ بَعْدَهمْ اِحْدَاثُ قَوْلٍ آخَرَ كَمَا فِي الْحَامِلِ الْمُتَوَفّٰى عَنْهَا زَوْجُهَا، قِيْلَ: تَعْتَدُّ بِعِدَّةِ الْحَامِلِ،
اور اُن کے بعد (میں آنے) والوں کے لئے کوئی دوسرا قول اِیجاد کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ وہ حاملہ عورت جس کا شوہر وفات پاچکا ہو، (ایسی عورت کی عدّت کے بارے میں) کہا گیا ہے کہ وہ حاملہ کی عدّت (وضعِ حمل) گزارے گی،
وَقِيْلَ: بِأَبْعَدِ الْأَجَلَيْنِ، وَلَا يَجُوْزُ أَنْ تَعْتَدَّ بِعِدَّةِ الْوَفَاةِ اِذَا لَمْ تَكُنْ أَبْعَدَ الْأَجَلَيْنِ.
اور کہا گیا ہے کہ دو مدّتوں میں سے جو زیادہ دور کی ہو اُس سے عدّت گزارے گی۔ اور جائز نہیں ہے کہ وہ عدّتِ وفات کے ذریعہ عدّت گزارے جبکہ وہ اَبعد الاجلین (دونوں مدّتوں میں سے طویل) نہ ہو۔
وَقِيْلَ: هٰذَا فِي الصَّحَابَةِ خَاصَّةً، اَیْ بُطْلَانُ الْقَوْلِ الثَّالِثِ فِي الصَّحَابَةِ فَقَطْ؛ فَاِنَّهُمْ اِنِ اخْتَلَفُوْا
اور کہا گیا ہے کہ یہ بطور خاص صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں ہے، یعنی (اُمّت میں اِختلاف کی وجہ سے) تیسرے قول کا باطل ہونا صرف صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں ہے، اِس لئے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اگر اختلاف کرکے
عَلٰى قَوْلَيْنِ كَانَ اِجْمَاعًا عَلٰى بُطْلَانِ الْقَوْلِ الثَّالِثِ، دُوْنَ سَائِرِ الْأُمَّةِ. وَلٰكِنَّ الْحَقَّ أَنَّ
دو قول اختیار کیے ہوں تو وہ تیسرے قول کے باطل ہونے پر اِجماع ہوگا، نہ کہ ساری اُمّت کے لئے (یہ خصوصیت) ہے۔ اور لیکن حق بات
بُطْلَانَ الْقَوْلِ الثَّالِثِ مُطْلَقٌ يَجْرِيْ فِي اخْتِلَافِ كُلِّ عَصْرٍ، وَهٰذَا يُسَمّٰى اِجْمَاعًا مُرَكَّبًا؛ لِاَنَّهٗ نَشَأَ مِنْ
یہ ہے کہ تیسرے قول کا باطل ہونا مطلق ہے جو ہر زمانے کے اِختلاف میں جاری ہوتا ہے، اور اِسے اِجماعِ مرکّب کہا جاتا ہے،
اِخْتِلَافِ قَوْلَيْنِ. وَهُوَ أَقْسَامٌ، قِسْمٌ مِّنْهَا يُسَمّٰى بِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ، وَقَدْ بَيَّنَهَا صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ
اِس لئے کہ یہ دو قولوں کے اختلاف کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ اور اِجماعِ مرکّب کئی اقسام پر مشتمل ہے، اُن میں سے ایک قسم کو "عدم القائل بالفصل" کہا جاتا ہے، اور اُسے صاحبِ توضیح نے (اِس قدر تفصیل سے) بیان کیا ہے
بِمَا لَا يُتَصَوَّرُ الْمَزِيْدُ عَلَيْهِ. وَعِنْدِيْ أَنَّ هٰذَا الْأَصْلَ هُوَ الْمَنْشَأُ لِانْحِصَارِ الْمَذَاهِبِ فِي الْأَرْبَعَةِ،
کہ اُس پر مزید (اِضافہ) کا تصوّر نہیں کیا جاسکتا۔ اور میرے نزدیک یہی اصول (کہ اُمّت میں اختلاف کی وجہ سے اِجماعِ مرکّب حاصل ہوتا ہے) مذاہب کے چاروں ائمہ میں منحصر ہونے

وَبُطْلَانِ الْخَامِسِ الْمُسْتَحْدَثِ، وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ أَنَّهُ اِنْ أُرِيْدَ بِالْاِخْتِلَافِ اَلْاِخْتِلَافُ مُشَافَهَةً
اور پانچویں نئے قول کے باطل ہونے کا اصل منشاء ہے۔ لیکن اس پر یہ اِشکال وارِد ہوتا ہے کہ اگر (اُمّت میں ہونے والے) اختلاف سے مراد ایک ہی زمانے میں ایک دوسرے کے سامنے
فِيْ زَمَانٍ وَّاحِدٍ، فَيَنْبَغِي أَنْ يَّكُوْنَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ وَأَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ بَاطِلًا حِيْنَ اخْتَلَفَ
ہونے والا اِختلاف ہو تو مناسب یہ تھا کہ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہما کا مذہب باطل ہوتا جبکہ (اُن دونوں سے پہلے)
اَبُوْ حَنِيْفَةَ مَعَ مَالِكٍ فِيْ زَمَانٍ وَّاحِدٍ، وَاِنْ أُرِيْدَ بِالْاِخْتِلَافِ أَعَمَّ مِنْ أَنْ يَّكُوْنَ فِيْ زَمَانٍ وَّاحِدٍ
امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ ایک ہی زمانے میں اختلاف کر چکے تھے۔ اور اگر اِختلاف سے مراد عام اِختلاف ہو خواہ ایک ہی زمانے میں ہو
اَمْ لَا، فَكَيْفَ لَا يُعْتَبَرُ اخْتِلَافُهَا كَمَا اعْتُبِرَ اخْتِلَافُ الشَّافِعِيِّ وَاَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ؟ وَالْجَوَابُ عَنْهُ صَعْبٌ،
یا نہیں تو ہمارا اِختلاف کیوں معتبر نہیں جیسا کہ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہما کا اختلاف معتبر ہے۔ اور اس کا جواب مشکل ہے،
وَقَدْ بَالَغْتُ فِيْ تَحْقِيْقِهٖ فِي التَّفْسِيْرِ الْأَحْمَدِيِّ وَبَذَلْتُ جُهْدِيْ وَطَاقَتِيْ فِيْهِ،
میں نے ''تفسیرِ احمدی'' میں اس کی تحقیق میں بہت مبالغہ کیا ہے اور اپنی کوشش اور طاقت کو اُس میں خرچ کیا ہے
وَلَمْ يَسْبِقْنِيْ اِلٰى مِثْلِهٖ اَحَدٌ فَطَالِعْهُ اِنْ شِئْتَ.
اور اس کے مثل کی طرف مجھ سے کسی نے سبقت نہیں کی، پس اگر آپ چاہیں تو اُس کا مطالعہ کر لیں۔

بیاسیواں درس

آج کے درس میں اجماعِ مرکب کی تعریف، مثال اور اقسام ذکر کیے جائیں گے۔

اجماعِ مرکب کی تعریف:

امّت میں جب کسی مسئلہ میں کسی بھی زمانہ میں اختلاف ہو تو اس مسئلہ میں ان کے جتنے اقوال ہوں تو بعد والوں کے لیے جائز نہیں کہ ان اقوال کو چھوڑ کر ایک نیا قول اختیار کر لیں۔ جیسے کسی زمانے میں کسی مسئلہ کے بارے میں مجتہدین کے دو قول ہوئے، تو یہ اس بات پر اجماع ہے کہ اب بعد والوں کا تیسرا قول اختیار کرنا باطل ہے۔

مثال: ایک عورت حاملہ ہو اور اس کا شوہر فوت ہو جائے، تو یہ عورت کون سی عدّت گذارے، وضع حمل والی عدت، یا عدتِ وفات (یعنی چار مہینے دس دن)؟

اس سلسلے میں حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ایسی عورت کی عدت وضع حمل ہوگی۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایسی عورت کی عدّت ابعد الا جلین ہوگی، یعنی دونوں عدّتوں میں سے جو عدت لمبی ہوگی وہی اس عورت کی عدت ہوگی۔

گویا صحابہ رضی اللہ عنہم میں اس عورت کی عدت کے سلسلے میں دو قول ہیں، ایک عدت وضع حمل، دوسرا ابعد الا جلین والا قول۔ اب بعد والوں مثلاً تابعین کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ ان دونوں قولوں کو چھوڑ کر ایک تیسرا قول اختیار کرلیں۔

قوله: «وقيل: هذا في الصحابة خاصة ... إلخ»:

دوسری بات: دو قولوں پر اختلاف ہو تو تیسرے قول کے بطلان پر اجماع، یہ صرف صحابہ رضی اللہ عنہم کے ساتھ خاص ہے یا عام؟ اس میں اختلاف ائمہ:

بعض حضرات کی رائے: یہ ہے کہ کسی زمانے میں کسی مسئلہ کے بارے میں مجتہدین کے مثلاً دو قول ہوئے، اب بعد والوں کے لیے ان دو قولوں کو چھوڑ کر تیسرے قول کو اختیار کرنا جائز نہ ہوگا، یہ حکم صرف صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ کے ساتھ خاص ہے، بعد والوں کے لیے نہیں ہے۔ یعنی اگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانے میں کسی مسئلہ کے بارے میں دو قول ہوں تو تابعین کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ تیسرا قول اختیار کرلیں۔

لیکن اگر تابعین کے زمانہ میں مجتہدین کے کسی مسئلہ کے بارے میں دو قول ہوئے تو اب بعد والوں کے لیے جائز ہے کہ وہ تیسرا قول اختیار کرلیں۔

قوله: «ولكن الحق ... إلخ»:

یہاں سے شارح ملا جیون رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ حق اور صحیح بات یہی ہے کہ قول ثالث کا بطلان، یعنی کسی زمانے میں بھی کسی مسئلے کے بارے میں مجتہدین کے دو یا زائد اقوال ہوں تو بعد والوں کو اختیار نہیں کہ وہ ان اقوال کو چھوڑ کر ایک نیا قول اختیار کرلیں۔ اور اس اجماع کو اجماعِ مرکب کا نام دیا جاتا ہے، اس لیے کہ یہ دونوں قولوں کے اختلاف سے پیدا ہوا ہے۔

(صاحب توضیح نے اس مسئلہ کی خوب وضاحت کی ہے)۔

قوله: «وهو أقسام، قسم منه ... إلخ»:

اجماع مرکب کی کئی اقسام ہیں، ان میں سے ایک قسم: احداث قول آخر، اور دوسری قسم: عدم القائل بالفصل ہے، یعنی دو مختلف فیہ مسئلوں کا اس طرح ہونا کہ فریقین میں سے ہر ایک کے ہاں جب ایک ثابت ہو تو دوسرا بھی ثابت ہو، اور اگر ایک منتفی ہو

تو دوسرا بھی منتفی ہو، یعنی یا تو دونوں ثابت ہوں گے یا دونوں منتفی ہوں گے، ایسا نہ ہو گا کہ ایک مسئلہ ثابت ہو ایک فریق کے ہاں، اور دوسرا مسئلہ اسی فریق کے ہاں منتفی ہو؛ کیوں کہ دونوں مسئلوں کے درمیان فرق کا کوئی قائل نہیں ہے کہ ایک ثابت ہو اور دوسرا منتفی ہو، بلکہ فریقین میں سے ہر ایک کے ہاں یا تو دونوں ثابت ہوں گے، یا دونوں منتفی ہوں گے۔

قوله: «وعندي أن هذا الأصل هو المنشأ ... إلخ»:

شارح ملا جیون رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ میرے نزدیک مذاہبِ اربعہ (یعنی حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی) کا انحصار اور مذہب خامس جو ان کے بعد نیا وجود میں آئے گا اس کا باطل ہونا اسی اجماع مرکب کی بنیاد پر قائم ہے، یعنی جب مذاہبِ اربعہ کے حق ہونے پر اجماع ہوا تو پانچواں مذہب باطل ہو گا۔

قوله: «ولكن يرد عليه ... إلخ»:

ایک اشکال اور اس کا جواب:

اشکال: یہ ہوتا ہے کہ اجماعِ مرکب میں یہ بات بتائی گئی تھی کہ ایک زمانے کے مجتہدین کا کسی مسئلے میں دو قول پر اختلاف ہو تو قولِ ثالث کے بطلان پر اجماع ہو گا، اس اصول کے تحت مذاہب اربعہ پر انحصار اور مذہب خامس کا باطل ہونا کیسے درست ہو گا، جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام مالک رحمہ اللہ کا زمانہ پایا ہی نہیں ہے؟۔ پس اگر ایک زمانے کی قید نہیں ہے تو پھر ہمارا اختلاف بھی معتبر ہونا چاہیے، جیسے امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ کے اختلاف کا اعتبار کیا گیا ہے۔

جواب: اس کے جواب میں شارح ملا جیون رحمہ اللہ نے اپنی "تفسیر احمدی" کا حوالہ دیا ہے اور کوئی بات یہاں ذکر نہیں کی، البتہ یہ کہا ہے کہ اس کا جواب مشکل ہے، لیکن بہر حال اس کے جواب میں زیادہ لمبی چوڑی تفصیل میں پڑنا مناسب نہیں، جیسا کہ حاشیہ میں علامہ عبد الحلیم لکھنوی رحمہ اللہ نے اس کی تفصیل ذکر کرنے کے بعد آخر میں فرمایا ہے: «والإنصاف أن انحصار المذاهب في الأربع واتباعهم فضل إلهي وقبولية من عند الله، لا مجال للتوجيهات والأدلة»۔ یعنی انصاف یہی ہے کہ یوں کہا جائے کہ مسالک کا چار میں منحصر ہونا اور صرف انہی کی اتباع کا لازم ہونا یہ اللہ تعالیٰ کا فضل اور من جانب اللہ قبولیت ہے، جس میں دلائل و توجیہات پیش کر کے اس کی وجہ بیان کرنے کے پیچھے پڑنا مناسب نہیں۔

تمرينات

(۱) والوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلاثة أنواع الأول ما ثبت بلسان الملك إلخ وحی ظاہر کی تینوں قسمیں ذکر کریں۔

(۲) والباطن ما ينال بالاجتهاد إلخ وحی باطن کی وضاحت کریں۔

(۳) وهذا معنى قوله إلا أنه معصوم عن القرار إلخ اس عبارت سے مصنف نبی کے اجتہاد اور غیر نبی کے اجتہاد میں فرق بیان کر رہے ہیں اس کی وضاحت کریں۔

(۴) وأما شرائع من قبلنا إلخ سابقہ شریعتیں ہمارے لیے حجت ہیں یا نہیں اس میں تین اقوال ہیں، ان کو ذکر کریں اور صحیح قول کی وضاحت کریں۔

(۵) وهذا أصل كبير لأبي حنيفة رحمه الله .... فمثال لم ينكر علينا بعد نقل القصة إلخ امام صاحب رحمہ اللہ کے اس اصول کی مثال کے ساتھ وضاحت کریں۔

(۶) تقليد الصحابي واجب إلخ صحابی کا قول ہم پر لازم ہے یا نہیں، اس میں تین اقوال ہیں وہ ذکر کریں اور صحیح قول کی وضاحت کریں۔

(۷) صحابی کا قول مدرک بالقیاس نہ ہو تو اس کا حکم وضاحت کے ساتھ ذکر کریں۔

(۸) تابعی کا قول ہم پر لازم ہے یا نہیں اس کی وضاحت کریں، اس سلسلے میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ذکر کریں۔

(۹) اجماع کی لغوی اور اصطلاحی تعریف ذکر کریں۔

(۱۰) ركن الإجماع نوعان إلخ اجماع کا رکن بیان کریں، اجماع سکوتی میں امام شافعی کا اختلاف دلیل کے ساتھ ذکر کریں، اور احناف کا جواب بھی ذکر کریں۔

(۱۱) أهل الإجماع من كان مجتهدًا إلخ اجماع کے اہل کون لوگ ہیں ذکر کریں، اس میں مختلف اقوال ہیں وہ ذکر کرکے صحیح قول کی وضاحت کریں۔

(۱۲) والشرط إجماع الكل إلخ اجماع کی شرط ذکر کریں، اجماع الکل کی شرط کیوں لگائی گئی دلیل سے واضح کریں۔

(۱۳) وحكمه في الأصل إلخ اجماع کا حکم ذکر کریں۔

(۱۴) وهو على مراتب إلخ اجماع کے مراتب ذکر کریں۔

(۱۵) اجماع مرکب کی وضاحت کریں۔

المُصطلحات الأصولية

تعريف السنة:	السُّنَّةُ تُطْلَقُ عَلٰى قَوْلِ الرَّسُوْلِ ﷺ وَفِعْلِهِ وَسُكُوتِهِ وَعَلٰى أَقْوَالِ الصَّحَابَةِ وَأَفْعَالِهِمْ سنّت کا اطلاق رسول اللہ ﷺ کے قول، فعل اور اُن کے سکوت پر، اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال اور اُن کے افعال پر ہوتا ہے۔
تعريف المُتواتر:	وَهُوَ الْخَبَرُ الَّذِيْ رَوَاه قَوْمٌ لَا يُحْصٰى عَدَدُهُمْ وَلَا يُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلٰى الْكذِبِ. متواتر وہ خبر ہے جس کو اتنے لوگوں نے روایت کیا ہو کہ اُن کی تعداد کو شمار نہ کیا جاسکے اور اُن کا جھوٹ پر متفق ہو جانے کا وہم نہ کیا جاسکے۔
حكم المُتواتر:	أَنَّهُ يُوجِبُ عِلمَ اليَقِينِ كالعِيَانِ عِلْمًا ضَرُورِيًّا. خبرِ متواتر علمِ یقین کو ثابت کرتی ہے جیسا کہ مشاہدہ علمِ ضروری کو ثابت کرتا ہے۔
تعريف المَشهور:	هُوَ مَا كَانَ مِنَ الْآحَادِ فِى الْأَصْلِ أَيْ: فِي الْقَرْنِ الْاَوَّلِ ثُمَّ انْتَشَرَ حَتّٰى يَنْقُلَهُ قَوْمٌ لَا يُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ، وَهُوَ الْقَرْنُ الثَّانِيْ وَمَنْ بَعْدَهمْ. وہ ہے جو اصل یعنی قرنِ اول میں آحاد میں سے ہو، پھر پھیل گئی ہو، یہاں تک کہ اُس کو اتنے لوگوں نے نقل کیا ہو کہ اُن کے جھوٹ پر اتفاق کر لینے کا وہم نہ کیا جاسکے۔ اور وہ قرنِ ثانی اور اُن کے بعد کا زمانہ ہے
حكم المَشهور:	إِنَّهُ يُوجِبُ عِلْمَ طَمَأْنِيْنَةٍ. خبرِ مشہور علمِ طمانینت کا فائدہ دیتی ہے
خبر الواحد:	هُوَ كُلُّ خَبَرٍ يَرْوِيْهِ الْوَاحِدُ أَوْ الاِثْنَانِ فَصَاعِدًا، وَلَا عِبْرَةَ لِلْعَدَدِ فِيْهِ بَعْدَ أَنْ يَّكُوْنَ دُوْنَ الْمَشْهُورِ وَالْمُتَوَاتِرِ. ہر وہ خبر ہے جس کو ایک یا دو یا اس سے زائد راویوں نے نقل کیا ہو اور اس میں عدد کا کوئی اعتبار نہیں ہے، بعد اِس کے کہ وہ مشہور اور متواتر سے کم ہو۔
حكم خبر الواحد	أَنَّهُ يُوْجِبُ الْعَمَلَ دُوْنَ الْعِلْمِ الْيَقِيْنِ بِالْكتَابِ. اور خبرِ واحد عمل کو واجب کرتی ہے، علمِ یقین کو نہیں، (اور یہ ثابت ہے) کتاب اللہ سے۔
شرائط الراوي:	هي أربعة: العقل، والضبط، والعدالة، والإسلام. وہ چار ہیں: عقل، ضبط، عدالت، اور اِسلام۔

تعريف العقل:	وَهُوَ نُوْرٌ فِي بَدَنِ الْآدَمِيِّ يُضِيْءُ بِهِ طَرِيْقٌ يَبْتَدأُ بِهِ مِنْ حَيْثُ يَنْتَهِي إِلَيْه دَرْكُ الْحَوَاسِّ. عقل وہ نور ہے جو انسان کے بدن (سر یا دل) میں ہوتا ہے، اُس کے ذریعہ ایسا راستہ روشن ہوتا ہے جس کی ابتداء اُس جگہ سے ہوتی ہے جہاں پر حواس (خمسہ) کا اِدراک ختم ہو جاتا ہے۔
تعريف الضبط:	هُوَ سِمَاعُ الْكَلَامِ كَمَا يَحِقُّ سِمَاعُهُ مِنْ أَوَّلِهِ إِلىٰ آخِرِهِ بِتَمَامِ الْكَلِمَاتِ وَالْهَيْئَةِ التَّرْكِيْبِيَّةِ. کلام کا اِس طرح سننا جیسا کہ اُس کے سننے کا حق ہے یعنی کلام کے شروع سے لے کر آخر تک تمام کلمات اور اُن کی ترکیبی ہیئت کے ساتھ سنا جائے۔
تعريف العدالة:	هِيَ الْاِسْتِقَامَةُ فِي الدِّيْنِ وَهُوَ رُجْحَانُ جِهةِ الدِّيْنِ وَالْعَقْلِ عَلىٰ طَرِيْقِ الْهَوىٰ وَالشَّهْوَةِ. عدالت "دین میں اِستقامت" کو کہتے ہیں اور وہ دین اور عقل کی جانب کو خواہش اور شہوت پر ترجیح دینا ہے۔
تعريف الإسلام:	هُوَ التَّصْدِيْقُ وَالْإِقْرَارُ بِاللهِ تَعَالىٰ كَمَا هُوَ وَاقِعٌ. وہ تصدیق واِقرار کرنا ہے اللہ تعالیٰ کا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی شان ہے۔
تعريف المُرسل:	فَالْمُرْسَلُ مِنَ الْأَخْبَارِ بِأَنْ لَّا يَذْكُرَ الرَّاوِيْ الْوَسَائِطَ الَّتِي بَيْنَهُ وَبَيْنَ رَسُولِ اللهِ ﷺ، بَلْ يَقُولُ: قَالَ الرَّسُولُ ﷺ كَذَا. وہ مرسل خبریں (خبرِ واحد) ہیں، اِس طور پر کہ راوی اُن واسطوں کو ذکر نہ کرے جو اُس کے اور نبی کریم ﷺ کے درمیان ہیں، بلکہ (وسائط کو ذکر کیے بغیر) یوں کہے: رسول اللہ ﷺ نے یوں فرمایا ہے۔
أقسام نفس الخبر	وهو أربعة أقسام:
القسم الأول:	يُحِيْطُ الْعِلْمُ بِصِدْقِهِ، كَخَبَرِ الرَّسُوْلِ ﷺ. پہلی قسم وہ ہے جس کے سچا ہونے کا علم اِحاطہ کرلے، جیسے رسول اللہ ﷺ کی خبر۔
القسم الثاني:	يُحِيْطُ الْعِلْمُ بِكَذِبِهِ، كَدَعْوىٰ فِرْعَوْنَ الرُّبُوْبِيَّةِ. دوسری قسم وہ ہے جس کے جھوٹا ہونے کا علم اِحاطہ کرلے، جیسے فرعون کا ربّ ہونے کا دعویٰ۔
القسم الثالث:	يَحْتَمِلُهُمَا (الصدق والكذب) عَلَى السَّوَاءِ، كَخَبَرِ الْفَاسِقِ. تیسری قسم وہ ہے جو (صدق وکذب) دونوں کا برابر احتمال رکھے جیسے فاسق کی خبر۔
القسم الرابع:	يُتَرَجَّحُ أَحَدُ احْتِمَالَيْهِ عَلَى الْآخَرِ، كَخَبَرِ الْعَدْلِ الْمُسْتَجْمِعِ لِلشَّرَائِطِ. چوتھی قسم وہ ہے جس کے (صدق وکذب) دونوں احتمالوں میں سے ایک احتمال دوسرے پر راجح ہو، جیسے اُس عادِل آدمی کی خبر جو (راوی کی) تمام شرائط (ضبط، عقل، اِسلام اور عدالت) کو جامع ہو۔

بيان التقرير:	هُوَ تَوْكِيْدُ الْكَلَامِ بِمَا يَقْطَعُ احْتِمَالَ الْمَجَازِ أَوِ الْخُصُوْصِ. بیانِ تقریر کلام کو پختہ کرنا ہے ایسی چیز سے جو مجاز یا خصوص کے احتمال کو منقطع کر دے۔
بيان التفسير:	إِذَا كَانَ اللَّفْظُ غَيْرَ مَكْشُوْفِ الْمُرَادِ، فَكَشَفَهُ بِبَيَانِهِ كَبَيَانِ الْمُجْمَلِ وَالْمُشْتَرَكِ. بیانِ تفسیر جب لفظ کی مراد واضح نہ ہو اور متکلم اپنے بیان سے اسے واضح کرے، جیسا کہ مجمَل اور مشترک کا بیان کرنا۔
بيان التغيير:	أَنْ يَتَغَيَّرَ بِبَيَانِهِ مَعْنٰى كَلَامِهِ كَالتَّعْلِيْقِ بِالشَّرْطِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ. بیانِ تغیر متکلم اپنے بیان کے ذریعے کلام سابق کے معنی کو تبدیل کر دے، جیسا کہ شرط پر معلّق کرنا اور استثناء۔
بيان الضرورة:	الْبَيَانُ الْحَاصِلُ بِطَرِيْقِ الضَّرُوْرَةِ وَهُوَ نَوْعُ بَيَانٍ يَقَعُ بِمَالَمْ يُوْضَعْ لَهُ، أَيِ السُّكُوْتِ وہ بیان جو کہ بطریقِ ضرورت حاصل ہوا ہے، اور یہ بیان کی ایسی قسم ہے جو ایسی چیز کے ذریعہ واقع ہوتی ہے جو بیان کے لئے وضع نہیں کی گئی، یعنی سکوت۔
بيان التبديل:	هُوَ بَيَانٌ لِمُدَّةِ الْحُكْمِ الْمُطْلَقِ الَّذِيْ كَانَ مَعْلُوْمًا عِنْدَ اللهِ اِلَّا أَنَّهُ أَطْلَقَهُ، فَصَارَ ظَاهِرُهُ الْبَقَاءُ فِيْ حَقِّ الْبَشَرِ. وہ حکمِ مطلق کی مدت کو بیان کرنا ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا مگر اللہ تعالیٰ نے اُسے مطلق رکھا، پس اُس کا ظاہر انسان کے حق میں (قیامت تک) باقی رہنا ہو گیا۔
تعريف الإجماع:	اِتِّفَاقُ مُجْتَهِدِيْنَ صَالِحِيْنَ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ فِيْ عَصْرٍ وَّاحِدٍ عَلٰى اَمْرٍ قَوْلِيٍّ اَوْ فِعْلِيٍّ امتِ محمدیہ علی صاحبہا التحیۃ والسلام کے ایک زمانے کے صالح مجتہدین کا کسی قولی یا فعلی امر میں اِتفاق اِجماع کہلاتا ہے
ركن الإجماع:	وهو نوعان: العزيمة: هُوَ التَّكَلُّمُ مِنْهُمْ بِمَا يُوْجِبُ الْاِتِّفَاقَ. عزیمت اہلِ اِجماع کا کسی ایسی بات کا تکلّم کرنا ہے جو اِتفاق کو ثابت کرتا ہو۔ الرخصة: هُوَ أَنْ يَّتَكَلَّمَ أَوْ يَفْعَلَ الْبَعْضُ دُوْنَ الْبَعْضِ. رخصت یہ ہے کہ (اہلِ اجماع میں سے) بعض لوگ تکلّم یا عمل کریں اور بعض نہ کریں۔
حكم الإجماع:	أَنْ يَّثْبُتَ الْمُرَادُ بِهِ شَرْعًا عَلٰى سَبِيْلِ الْيَقِيْنِ. اِجماع کا حکم یہ ہے کہ اس سے شرعی طور پر جو مراد ہوتی ہے وہ یقین اور قطعیت کے طور پر ثابت ہوتی ہے۔

مكتبة
دار الكتب العلمية كراتشي